Dr. Gamze Güngörmüş Kona

Batı'da Aydınlanma Doğu'da Batılılaşma



Okumuş Adam

BATI'DA AYDINLANMA DOĞU'DA BATILILAŞMA

Okumuş Adam Yayınları : 54
İnceleme Araştırma : 09

Yazarı : Dr. Gamze Güngörmüş KONA
Genel Yayın Yönetmeni : Ahmet İZCİ
Editör : İrfan BÜLBÜL
İç Düzen : Fatma Betül ÇİFÇİ
Düzeltme : Okumuş Adam
Satış ve Dağıtım : Ali KORKMAZ
Kapak Tasarımı : Ay Ajans
Kapak Baskısı : Step Ajans
İç Baskı : Step Ajans
Cilt : Step Ajans

Birinci Baskı : Temmuz 2005
ISBN : 975-8513-67-2

Okumuş Adam Yayınları Bahar Yayınevi Ltd. Şti'nin tescilli markasıdır.

Telif Eserler Kanunu gereğince bu eserin bütün basım hakları Okumuş Adam Yayınları'na aittir. İzinsiz kısmen veya tamamen çoğaltılıp yayınlanamaz.

OKUMUŞ ADAM YAYINLARI
Çatalçeşme Sok. No: 48 Bateş Han 34410 Cağaloğlu/İST
Tel & Fax: 0 212 520 60 20 - 513 33 48 - 528 17 78
e-mail: Okumusadam@mynet.com
www.okumusadam.com

BATI'DA AYDINLANMA DOĞU'DA BATILILAŞMA

Dr. Gamze Güngörmüş KONA

Adam

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

GİRİŞ

1- Kavramlara İlişkin Kısa Bir Tartışma 9
A. Kavram Olarak Modernleşme 9
B. Modernleşmenin Öncülleri 16
1. Toplumda Duyulan Rahatsızlık 16
2. Kapitalist Sürecin Başlaması 17
3. Toplumu Sürükleyecek Bir Aydın Kitlenin Varlığı 17
4. Bilim ve Düşün Adamlarının Varlığı - Rasyonalizm 19
5. Geleneksel Olanın Yerini Evrensel Olanın Alması 19
C. Kavram Olarak Sekülerleşme/Sekülarizm 21
D. Kavram Olarak Laiklik/Laisizm 22

1. BÖLÜM

BATI'DA ÇAĞDAŞLAŞMANIN TARİHSEL VE KÜLTÜREL ARKA PLANI

1- Ortaçağ Avrupasına Genel Bir Bakış 25
A. Ortaçağ Avrupası 25
B. Ortaçağın Sonu 31

2- XVI. Yüzyıl Reformasyon Hareketi Ekonomik Çıkarların Hazırladığı Dinsel Yeniden Yapılanma 32
A. XVI. Yüzyıl Reformasyon Hareketini Hazırlayan Oluşumlar 32
1. Kapitalizmin Doğuşu. 34
2. Burjuvazi 37
3. Mutlak Monarşilerin Doğuşu ve Güçlenmesi 38
4. Coğrafi Keşifler ve Sömürge İmparatorluklarının Kurulması 39
5. Hümanizma ve Rönesans 41
B. Ekonomik Çıkarların Zaferi - Reformasyon 42
C. Weber ve Protestan Ahlakı 46
D. Reformasyon Hareketinin Yankıları 50
E. Reformasyon Hareketinin Genel Bir Değerlendirmesi 52

3- XVII. Yüzyılda Çağdaşlaşma Açısından Batı'nın Genel Görünümü 55
A. XVII. Yüzyılda Bilimsel-Felsefi Gelişmeler ve Dinin Durumu. 55
B. İngiliz Burjuva Devrimi (1688) ve Alt Sınıfların Kullanılışı 57
C. İngiliz Devrimi'nin Çağdaşlaşma İle Olan Çelişkisi ve Diğer Yüzyıllara Bıraktığı Miras. 60
D. Köylü Savaşları ve Otuz Yıl Savaşları Protestanlığın Yarattığı Dinsel Bunalım 62

4- XVIII. Yüzyıl - Aydınlanma Çağı 63
A. Aydınlanma Çağının Niteliği 63
B. XVIII. Yüzyılın Görece En Radikal Yenileşme Hareketi -Fransız Devrimi- (1789) 66
1. Fransız Devrimi, Etkileri ve Sonuçları 66
2. Tocqueville'e Göre Fransız Devrimi 69

a. Devrimin Kökten Yenilikler Getirmediği 69
b. Feodalitenin Devrimden Önce İşlevsel Olarak Silindiği 69
c. Devrimin Bir Burjuva Devrimi Sayılamayacağı 70
d. Devrimin Mutlak Monarşik Düzeni Yıkmak İçin Yapıldığı Fikrinin Yanlış Olduğu 70
e. Devrimin Aristokrasiyi Yıkmak İçin Yapılmadığı 70
f. Devrimin Kilise Kurumunu Ortadan Kaldırmayı Amaçlamadığı 70
C. Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'ne Farklı Bir Bakış . 72
D. XVIII. Yüzyılın Genel Bir Değerlendirmesi..... 74

II. BÖLÜM

OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ

1- Cumhuriyet Öncesi Batılılaşma Girişimleri 77
A. Cumhuriyet Öncesi Batılılaşma Girişimlerinin Niteliği 77
B. XVIII. Yüzyıl Batılılaşma Girişimleri -III. Selim ve II. Mahmut Dönemleri 79
C. Tanzimat Dış Yaptırımlar Dönemi (1839-1876) ... 85
D. Tanzimat Dönemi'nin Genel Bir Değerlendirmesi .. 93
E. Meşrutiyet Dönemi (1876-1908) 94
F. Jön Türk Devrimi (1908) 100
G. Osmanlı İmparatorluğu'nun Gerçek Anlamda Reformasyonu Gerçekleştirememe Nedenleri.... 107
1. Din - Toplum - Birey..... 107
2. Devlet - Ekonomi..... 113
3. Aydınlar..... 119
H. Genel Değerlendirme 122

2- Cumhuriyet Dönemi Sekülerleşme Girişimleri 125
A. Reformlar 130
1. Siyasal ve Hukuki Reformlar 130
2. Toplum - Eğitim - Kültür Alanlarındaki Reformlar 134
B. Kemalist Laiklik ve CHP İktidarı 137
C. Demokrat Parti İktidarı İhtilal Dönemleri ve Sekülerleşme 141
D. Cumhuriyet Rejiminin ve Laiklik İlkesinin Karşılayamadıkları: Genel Değerlendirme 148
1. Kemalist Devrim - Din 149
2. Kemalist Devrim - Toplum - Birey 153

SONUÇ

BATI AYDINLANMASI VE OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİNİN FARKLARI

A. Süreçlerin Farkı 158
B. Özgünlük Farkı 159
C. Hedeflerin Farkı 159
D. Din Gücünün Farkı 160
E. Çağdaşlaşmayı Başlatan Nedenlerin ve Çağdaşlaşma Hızlarının Farkı 161
F. Reformları Uygulayanların Farkı 162
G. Reformların Etkileme Farkı 162

Kaynakça 165

ÖNSÖZ

Türk tarihinde gerçek anlamda ilk Batılılaşma girişimleri Batı Hıristiyan toplumlarında görülen aydınlanma girişimlerinden çok sonra ve çok farklı gereksinimlerden dolayı ortaya çıkmıştır. Batı'da reformasyon süreci, gelişen burjuva toplumunun ekonomik erki kendi inisiyatifi doğrultusunda kullanabilme arzusuyla tüm ekonomik ilişkilere yön veren ve bu ekonomik ilişkiler neticesinde biriken sermayeyi kendi kullanımına geçiren tek güç Katolik kilisesini saf dışı bırakma girişimleriyle başlamıştır. Bu noktada Batı, reformasyonu dinde reform yapmak için değil, 15. yüzyıl sonlarından itibaren gelişen ekonomik koşullardan belli bir kesimin azami kâr sağlayabilmesi için başlatmıştır.

O tarihlerde, Batı'da bu rahatsızlığı fark eden ve bunu kendi iç dinamiklerinin geliştirdiği, kendi öz yöntemleriyle gidermeye çalışan, dış etkilerden uzak bir aydınlanma çabası görüyoruz. Oysa Osmanlı'da 18. yüzyıldan itibaren duyulmaya başlanan rahatsızlık Osmanlı toplumunun kendisinin hissettiği bir rahatsızlıktan çok Batı toplumlarında görülen ilerlemenin yarattığı dış kaynaklı bir tedirginlikti. Toplumun arz ettiği genel koşul ve ihtiyaçlar dikkate alınmaksızın, sadece Batı seviyesine erişmek için

başlatılan yenilikler çoğu kez asıl gereksinimlere cevap verememiş ve havada kalmıştır.

Cumhuriyetin ilanıyla gelişememenin en önemli nedeni olarak yorumlanan din, laikleşme siyaseti kapsamında uygulanan dini bireyselleştirme politikasıyla din düşmanlığı şeklinde algılanmış ve Batılılaşma politikası çoğu kez geleneksel değerleri ve belki de en hassas husus olan dini karşısına almış, böylece Batı'da aydınlanma aşamasında görülen top yekun destek yerine büyük engellerle karşılaşmıştır. Yaklaşık üç yüz yıldır yaşanmakta olan Türk Batılılaşmasını genel hatlarıyla tanımlama konusunda hep Batı kaynaklı referanslar tercih edilmiştir. Gerçekte Batı'nın yaşadığı aydınlanma bizde Batı'ya öykünme olarak yaşanmıştır ki bu iki süreç arasındaki en büyük fark budur.

Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi programında Yüksek Lisans Tezi olarak 1996 yılında hazırlanmış olan bu çalışmada; çağdaşlaşma sürecinin Batı toplumlarında özellikle 16. yüzyıldan bu yana gösterdiği aşamalar ve bu aşamalara özgü nitelikler ile Osmanlı-Türk toplumlarında 18. yüzyıldan bu yana yaşanan Batılılaşma sürecinin aşamaları ve bu aşamalara özgü nitelikler arasındaki farklar belirtilmiştir. Bu farkların tespitindeki temel amaç; Türk toplumunun yaşadığı oldukça çalkantılı Batılılaşma sürecinin aslında kendi toplumuna ait ihtiyaçlardan doğan bir aşama değil de Batı'dan ithal bir biçimde yaşanmasının topluma ve siyasi mekanizmaya ne türden yükler getirdiğini ifade etmektir.

Başlı başına bir konu olarak işlenen, Batı aydınlanması ve Türk Batılılaşmasına ilişkin karşılaştırmalı bir tarihi analizin toplumdaki tek bakış açılı düşüncelerin doğurduğu yanlış algı ve tavırları bir ölçüde gidereceğini düşünüyorum.

Çalışma esnasında bilgisayarla ilgili konulardaki yerleşik cehaletimi her an büyük bir sabırla karşılayan ve yardımını hiç esirgemeyen eşim Gürsel KONA'ya, küçük başarılarımı hep ayakta alkışlayan iki güzel ve fedakâr insan annem ve babama, yıllar sonra bu çalışmayı güncellememe ve bastırmam için beni sıkboğaz eden Bahar Yayınevi Editörü İrfan BÜLBÜL'e teşekkür ediyorum. Doğal olarak çalışmaya ilişkin tüm eksik ve hatalar şahsıma aittir.

Gamze Güngörmüş Kona
Yeditepe Üniversitesi, 6 Haziran 2005

GİRİŞ

I. KAVRAMLARA İLİŞKİN KISA BİR TARTIŞMA

Toplumların çağdaşlaşma süreçlerinin birer kilometre taşı durumunda bulunan ve çoğu kez birbirinin yerine kullanılan kavramların, Batı ve Türk çağdaşlaşmasının farklarını kavrayabilmek için, ayrılıklarını göstermek kaçınılmazdır. Aslında çağdaşlaşma süreci üzerinde çalışmalarda bulunan pek çok aydın tarafından da çoğu kez biri diğerinin yerine kullanılan modernleşme-sekülerleşme ve laiklik kavramları arasında nüans niteliğinde ayırımlar bulunmaktadır. Bu nedenle konuya bu üç kavramı açıklayarak girmekte yarar görüyoruz.

A. KAVRAM OLARAK MODERNLEŞME

Hıristiyan Batı'da 15. yüzyıl sonlarından, Müslüman Türkiye özelinde ise 18. yüzyıldan itibaren başlayan modernleşme girişimleri, iki toplumda (Hıristiyan ve Müslüman) çok farklı niteliklere sahip olmasına karşın hemen hemen tüm modernleşme girişimlerinde görülen ortak yazgıyı paylaşmışlardır: Engellenmek ya da istenilen düzey ve de hızda gelişememek.

Tüm tarihsel süreci sosyo-ekonomik ve/veya sosyo-politik açılardan belirleyen modernleşme kavramsal olarak en basit biçimi ile sosyal, ekonomik ve siyasal alanlarda ilerleme/gelişme anlamı taşımaktadır. Modernleşme uygulama ve uygulamanın sonuçları bakımından içerik olarak en geniş kavramdır. Çalışmamızı ilgilendiren laiklik ve sekülerlik gibi kavramları da içine alır. Bu noktada çağdaşlaşma kavramı ile özdeş anlam taşıyan modernleşme kavramına ilişkin bazı tanımları aktarmak yerinde olacaktır.

Black'e göre modernleşme, "Tarih içinde oluşan kurumların, hızla değişen yapılanmayla uyuşmasını ve böylece insanın çevresin egemen duruma gelmesini sağlayan bir süreçtir."[1] Rustow ise modernleşmeyi "entellektüel, teknolojik ve sosyal bir devrim" olarak tanımlamaktadır.[2] Huntington kişiyi baz alan modernleşme tanımında modernleşmenin "insanın düşün faaliyetinin her alandaki değişimi içine alan çok yönlü bir süreç" olduğunu belirtmektedir.[3] Orhan Hançerlioğlu'na göre ise "Doğal olarak eski ile yenini savaşını modernleşmenin itici gücüdür. Her eski, yeninin tohumunu bağrında taşır ve her yeni, eskinin bağrında oluşur. Modernleşme yeni çelişmelere olanak sağlar, bu yeni çelişmeler ise gelişme sürecini sürdürür. Modernleşme sürecinde ortaya çıkan tüm yenilikler, geleneksel olan eskiler karşısında daha az güçlüdür, yenilikler zamanla güç kazanır ve eskiyi alt ederler."[4]

---

1. C. E. Black, The Dynamics of Modernization, New York, 1966, s. 7.
2. D. A. Rustow, A World of Nations, Problems of Political Modernization Washington, 1967, s. 52.
3. S. P. Huntington, Political Orders in Changing Societies, 1968, s. 52.
4. Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, c. 7, İstanbul, 1980, s. 279.

Biri diğerinden farklı gibi görünen bu tanımlar aslında modernleşme kavramının temelde teknolojik, sosyal ve siyasal alanlara gönderme yaptığını belirtmektedir.

Modernleşmenin gerçekleşmesi tamamen i) zamana (tarihsel süreç) ii) bu zaman içerisinde değişen ve gelişen sosyal yapıya ve iii) değişen bu sosyal yapıda rasyonelleşen bireylerin gelişmeye ilişkin olumlu tavırlarına bağlıdır. Bill, Batılı toplumlarda görülen modernleşmenin belirtilen bu üç aşama içinde gerçekleştiğini söylerken,[5] Black, Batılı olmaya toplumların modernleşme sürecini dört farklı aşamadan geçerek gerçekleştirdiklerini belirtiyor. Black'e göre Batılı olmayan toplumlar ilk aşamada modernleşme eğilimleri karşısında olumsuz tavır almakta, ikinci aşamada toplumu modernleşmeye taşıyacak lider geleneksel liderin yerini almakta, üçüncü aşamada yeni lider güç kazanarak toplumda sosyal, ekonomik ve siyasal bazı radikal yenilikler yaratmakta ve son aşamada ise toplum bu yeni sosyal, ekonomik ve siyasal oluşumları kabullenerek/benimseyerek modern topluma adım atmaktadır.[6]

Dikkat edecek olursak Black'in Batılı olmayan toplumlar için öne sürdüğü modernleşme aşamaları Türkiye'de yaşanan modernleşme aşamalarına çok benzemektedir. 18. yüzyıldan itibaren, özellikle de Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ardından yaşanan modernleşme, Batılı toplumlardaki modernleşme girişimlerini sosyal, ekonomik, teknolojik ve siyasal açılardan kabullenişe hatta ötesinde taklide dayanır. İşte Türkiye bu nedenden dolayıdır ki modernleşme sürecini Batılılaşma olarak yaşamıştır.

---

5. Bkz. J. A. Bill, Comparative Politics: A Quest for Theory, Columbus, Ohio, 1973, s. 63.
6. Bkz. C. E. Black, a.g.e., s. 67-68.

Bu noktada Batı toplumlarında yaşanan modernleştirici faaliyetlerin Osmanlı-Türk toplumlarında yaşanana oranla daha büyük bir şansa sahip olduğunu dile getirmek abartılı olmayacaktır. Kendi toplumunun ekonomik, sosyal, teknolojik ve siyasal ihtiyaçlarını bilen ve modernleşmenin topluma yükleyeceği olumsuz ve kazandıracağı olumlu yönler analiz edebilen Batı toplumları, modernleşme faaliyetlerinin içeriğini kendisine göre saptayabilmiştir. Öte yandan toplumu modernleştirmek için Batı modelini alıp uygulamaktan başka bir alternatifi olmayan Osmanlı ve Türk toplumları kendi farklı sosyal ve siyasi niteliklerine adapte etmeye çalıştıkları bu ithal modernleşme girişimlerinin yarattığı yeniliklerin yüzyıllarca toplumlarına şekil veren gelenekler ile çatışmasını engellemek zorunda kalmış ve böylece modernleşmeyi belki de zorunluluktan dolayı bir devlet ideolojisi haline dönüştürmüşlerdir.

İleriki bölümlerde daha detaylı olarak işlenecek Türk ve Batı toplumlarında yaşanan ve halen yaşanmakta olan modernleşme birçok bakımdan gösterdiği farklılıklar ile çoğu zaman belli kesimlerin nefretini kazanan bir kavram olarak süregelmiştir.

B. MODERNLEŞMENİN ÖNCÜLLERİ

Modernleşmenin bir toplumda yaşanabilmesi için belli birtakım koşulların hazır olması gerekmektedir. Bunlar arasında;

1. Toplumda Duyulan Rahatsızlık

Modernleşmenin başlayabilmesi için toplumda yaşayanların geri kalmışlığa dair bir şeylerden rahatsız olması ve bu içsel rahatsızlığın eyleme geçirilmesi gerekmektedir.

2. Kapitalist Sürecin Başlaması

Çoğu kez modernleşmenin sanayileşme boyutu ile ilgilidir. Doğaldır ki biriken para sermaye sahiplerini daha fazla maddi imkâna sahip olabilmek için daha fazla üretimde bulunmaya iter. Geniş çaplı üretim ise konusunda uzmanlaşmış kişilere, iş bölümüne ve teknolojik gelişime ihtiyaç duyar. Kapitalizmin yaratacağı sanayi toplumu ise modernleşmenin bir boyutunu oluşturur.

İleride görüleceği üzere Hıristiyan Batı'da, 15. yüzyıl sonlarından itibaren gelişen ve hür teşebbüs ruhu taşıyan burjuva hareketi yönetsel erke sahip Katolik kilisesinin biriken paraya el koymasını istemiyor, bu parayı istediği şekilde kullanma özgürlüğüne sahip olmayı arzuluyordu. Yani Katolik kilisesi ekonomik ilişkiler açısından burjuvazinin önünde büyük bir engeldi ve bu engel ancak Katoliklik yerine dinde reform yapılarak, farklı bir özelliğe sahip, engel teşkil etmeyecek veya daha az engel çıkarabilecek bir kilisenin oluşturulması ile mümkün olabilirdi. Yani Batı'da üretim ilişkilerinin gelişmesi dinsel alandaki yenileşmeyi zorunlu hale getirmiştir.

Ekonomik gelişmeyi feodaliteden, kapitalizme geçerek aşama aşama yaşayan ve bu sayede kendi siyasal ve sosyal gereksinimlerine uygun bir modernleşme tarzı yaratabilen Batı'nın tam tersine Osmanlı toplumunda ekonomik ve teknolojik gelişmeler Batı'dan kopya edilmek suretiyle o kadar hızlı olmuştur ki toplum kendi iç dinamiklerini geliştirememiş ve bu nedenle de Batı'da yaşanan modernleşme aşamalarını taklit yoluna gitmiştir.

3. Toplumu Sürükleyecek Bir Aydın Kitlenin Varlığı

Aydınların modernleşme sürecinde ne türden bir rol üstlendiklerini belirtmeden önce aydın kavramını açıklamak

yerinde olacaktır. Batı toplumlarında ortaya çıkan *intellectual, intelligentsia* ve *les clercs* gibi çeşitli kelimelerin ortak karşılığıdır aydın. Fakat aydın kavramını karşılayan tüm bu kelimeler aslında kendi aralarında da farklılıklar gösterir. Şerif Mardin, "Türkiye'de Din ve Siyaset" adlı eserinde bu farkları şöyle belirtir: "Entellektüel sözcüğünün ilk kullanımı zamanımıza oldukça yakındır. Clemenceau, Dreyfus yanlısı yazarların saygıdeğer niteliklerini anlatmak için onları halka "les intellectuals" olarak takdim etmiştir. Intelligentsia'ya gelince, o da 1860'ların furyasının bize armağan ettiği bir terimdir. Bu terim bilim veya sanatta öncülük vurgusunu taşır. Les clercs ise geleneksel toplumlarda hayatlarını 'bilme'ye verene kişilerin, bilgiyi muhafaza ve topluma 'iyi'yi gösterme yolunda yüklendikleri sorumluluklardır."[7]

Günümüzde aydın kavramının farklı niteliklerini karşılayan bu üç sözcüğün farklı tanımları bir detay olarak kabul edilirse genel aydın kavramı çok daha genel nitelikler taşımaktadır.

Aydınlar toplumda birtakım rahatsızlıkların farkında olan ve bu rahatsızlıkları kendi ideolojilerinin öngördüğü çözümlerle giderebilmek için kültürel ve de bilimsel potansiyellerini kullanarak harekete geçen ve toplumu harekete geçiren grup ya da grupların ortak adıdır. Bu tanımda "ideoloji" kavramı önem taşımaktadır. Çünkü aydın grubun benimsediği ideoloji toplumda yaşanacak değişimin yönünü saptamaktadır. Muhafazakâr ideolojiye sahip aydınlar yapılacak veya benimsenecek yenilikleri dinsel ve geleneksel unsurlarla uzlaştırma gerekliliğini savunurken, geleneklerin ve din faktörünün modernleşmede engelleyici olduğunu düşünen aydınlar bu iki öğeyi saf dışı bırakarak tavır alacaklardır.

---

7. Bkz. Şerif Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul, 1993, s. 255–257.

İlginçtir, 16. yüzyıl Batı Hıristiyan toplumlarında teknolojik ve ekonomik modernleşmenin haricinde dinde reformasyonu hazırlayan ve de gerçekleştiren aydın kitle değil, gayet muhafazakâr olarak bilinen din adamları olmuştur (Luther, Calvin, Munzer gibi). Osmanlı'da ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde ise dinde modernleşme taraftarı olan aydın kesimdir.

4. Bilim ve Düşün Adamlarının Varlığı - Rasyonalizm

Bilindiği gibi bilim ve düşünme, özgür/demokratik ortamlarda kendilerine yer edinebilirler veya kendilerine uygun bir ortam hazırlayabilmek için özgür/demokratik ortamların yaratılması için çaba harcarlar.

Her şeyin tanrının buyurduğu şekli ile sorgusuz, doğru ve gerçek olarak kabul edildiği toplumlarda modernleşme, uhrevi niteliklerin yitirilme korkusu ile arka plana itilir. Oysa Batı toplumlarında doğa bilimlerinin gelişmesi ve uhrevi olanın ne denli doğru olduğunun sorgulanması ile modernleşme sürecinde büyük aşamalar kaydedilmeye başlanmıştır. Batı, bu nedenle Katolik inancı önünde bir engel olarak görmüş ve dinde reforma gitmiştir.

Osmanlı ise geri kalmışlığını fark ettiği anda ilk modernleşme atılımını savaş teknik ve araçlarını Batı'dan örnek alarak gerçekleştirmiştir. Bu ise diğer gerekli modernleşme girişimlerini uygulama işini doğal olarak ertelemiştir.

5. Geleneksel Olanın Yerini Evrensel Olanın Alması

Modernleşme yeniliğe açık olmayı gerektirir. Her yeninin farklı toplumlara uygun olmadığı düşünülürse, farklı toplumlarda farklı modernleştirici unsurların benimsenmesi ve evrensel nitelikteki bazı ortak değerlerin alınıp uygulanması kaçınılmazdır.

Mevcut toplumsal düzenin devamı için eski değerlere bağlı kalmanın şart olduğunu düşünen geleneksel toplumlarca modernleşme Batılılaşma olarak algılandığından oldukça itici bir kavramdır. Profan olanın uhrevi olana tercih edileceği ve bu nedenle geleneksel değerlerin alaşağı edileceği korkusunu taşıyan geleneksel toplumlarda modernleşme süreci ya çok geç yaşanır ya da bu süreç toplumda büyük çalkantılar yaratır. Niyazi Berkes'in söylediği gibi "Her çağdaşlaşma döneminin arkasından dinselleşme humması başlar."[8]

Böylesi toplumların yeniliğe kapalı olmasının başlıca nedeni dinin toplumsal ve hatta siyasal hayatı yönlendirici bir güce sahip olmasıdır. Kendine özgü değişmez kuralları olan din olgusuna dünyevi yaşantıyı şekillendirici bir işlev yüklenmesi durumunda yeni olanın toplum tarafından benimsenip uygulanmasıyla dinin gücünü yitirebileceği düşünülmektedir.

Oysa modernleşme için bazı unsurların değişmezliği ve içsellik olası değildir. Modernleşmenin gerçekleşmesi için daimi bir ekonomik ve sosyal devinim ve evrensel kuralların kabulü şarttır. Miras alınan statülerin yerini kazanılmış statülerin, kollektif hareketlerin yerini bireysel teşebbüslerin, içiçe geçmiş toplumsal rollerin yerini çok özel rollerin ve geleneksel değerlerin yerini evrensel değerlerin alması modernleşme için kaçınılmazdır.

Batı'nın ilk başlardan beri ayrı tuttuğu din-devlet ilişkisi Osmanlı toplumunda Cumhuriyete değin kuvvetli bir biçimde bağlantısını sürdürmüş, bu nedenle de pek çok yenilik topluma ya çok geç kazandırılmış ya da istenen sonucu verememiştir.

---

8. Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, 1978, s. 18.

"Bunlar olmazsa modernleşme olmaz" diye çok kesin bir yargı öne sürülemese de değinilen noktalar geri kalmışlıktan dolayı bazı rahatsızlıklar taşıyan toplumlarda itici güce sahiptir.

Genelde ekonomik ilişkiler ile çok bağlantılı duruma getirilen, modernleşmenin bir diğer adı olarak bilinen ekonomik büyüme/gelişme kavramının ise açıklayacağımız diğer kavramlarla direkt bir ilişkisi yoktur.

C. KAVRAM OLARAK SEKÜLERLEŞME/SEKÜLARİZM[9]

Direkt olarak toplumun gelişmişliğini vurgulayan sekülerleşme din olgusu ile çok bağlantılı bir kavramdır. Modernleşme kavramı ekonomik, teknolojik, sosyal ve siyasal alanların tümüne gönderme yaparken, sekülerleşme en yoğun biçimde din olgusu ile ilgilenir. Sekülerleşme "dogma"nın yerini alan "reason"un genelleşip toplumun rasyonalizmi benimsemesi ile işlevsel bir anlam kazanabilmektedir. Özellikle 19. yüzyıl sosyologlarının ilgi alanına giren sekülerleşme sanayi toplumlarının ortaya çıkışı ile gerçekleşir. Çünkü bu türden toplumlarda profan olan uhrevi olanın yerini alır ve aynen modernleşme kuramında görüldüğü gibi bir aydınlar grubu vasıtası ile toplumun çeşitli katmanlarına yansıtılır.[10]

Doğaldır ki bu durum, dinin yönetsel erke sahip bulunduğu Katolik Batı Ortaçağ toplumlarında hiçbir ilerlemenin gerçekleşmediğini ve yine modern/laik/seküler Cumhuriyet Türkiyesi'nde bunca dine dönme girişimleri yaşanırken dinin eski otoritesini kaybettiğini savunmaktır ki bu savunu,

---

9. Sekülerleşme/Sekülarizm'in tarihsel evrimi ve bu iki kavrama ilişkin kuramsal eleştiriler için bkz. Nuray Mert, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, İstanbul, 1994.

10. Bkz. M. Weber, Rationality and Modernity, London 1987.

gerçekleştirilen (sekülerleşme) ile yaşanan (dine dönme) arasında Türkiye özelinde büyük bir çelişki doğurur.

Doğrudan din olgusu ile ilintili olan sekülerleşmenin, yani kabaca dinin dünyevi işlevini yitirme sürecinin, modernleşmeye oranla özellikle dinin otoriter varlığının hissedildiği geleneksel toplumlarda daha büyük bir karşıtlık bulması doğaldır. İleride görüleceği üzere, hele ki sekülerleşmeyi II. Meşrutiyet'in ilanı ile bir dünya görüşü olmaktan öte sekülarizm adı altında bir devlet siyaseti, bir ideoloji şeklinde, Batılılaşma adı altında, gayet tepeden inmeci bir tarzda yaşayan Türkiye için daha da zor olmuştur.

Kısaca değinmeye çalıştığımız, bir dünya görüşünü temsil eden sekülerlik ve bir ideolojiyi vurgulayan sekülarizmin modernleşme ile olan farkı laiklik kavramında da ortaya çıkmaktadır.

D. KAVRAM OLARAK LAİKLİK/LAİSİZM

Laiklik kavramının modernleşme ve sekülerleşme gibi kavramlarla farklılık taşımasının yanı sıra Batı'da kullanıldığı şekli ile laikliğin sekülerlik kavramı ile de farkı görülmektedir. Niyazi Berkes'in belirttiği gibi "laos" (halk) sözcüğü, Katolik Hıristiyanlığın yayıldığı toplumlarda, özellikle de Fransızca'da din adamları sınıfının dışındaki kişiler için kullanılırdı. Protestanlığın yayılmaya başladığı andan itibaren latince "saeculum" (çağ) sözcüğünün yerini tutan "secular" sözcüğü kullanılmaya başlanmıştır. "Secular" kelimesinden türeyen "secularizm" Batı'da 16. yüzyıldan itibaren, geleneksel kurum ve de kurallar karşısında zamanın gereklerine uygun kurum ve kuralları geliştirme gerekliliğini karşılayan bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır.[11]

11. Niyazi Berkes, a.g.e., s. 16–17.

O halde bu durumda karşımızda Ortaçağ'da kullanılandan çok farklı bir laiklik kavramı buluyoruz. Halksallaşma anlamına gelen "laicisme" için günümüzde farklı tanımlar bulunmaktadır.

Çoğu kez sekülarizmin yerine kullanılan laiklik aslında sekülerleşmenin doğal bir sonucudur. Toplumsal kurum ve kuralları çağın gereklerine uygun bir şekilde yenileştirme misyonunda, çok geleneksel ve de oldukça otokratik olan din olgusunun gücünü dünyevi işlere karışamayacak şekilde sınırlamak yani dinin yönetsel erkini elinden almak kaçınılmazdır. Bu durumda laiklik sekülerleşme aşamasında bir kilometre taşı durumundadır. Fakat sekülerleşme kavramını karşılayacak bir sözcük değildir.

Laikliğin direkt din ile olan bu uğraşı yine direkt dini ve de dine bağlı olan kişileri karşısına almasına neden olmuştur. Yine sekülerleşme sürecinde yaşanan geleneksel birtakım kurum ve de kuralları günün gereklerine uygun hale getirme çabasında tüm bu geleneksel kurum ve kuralların değişiminin din gereği şeklinde bir nitelik kazanması da din ile modernleşme arasında bir çatışma yaratmıştır.

Batı toplumlarında 16. yüzyıldan Müslüman Osmanlı toplumunda ise kabaca 18. yüzyıldan itibaren çok sık kullanılan ve yine çok sık toplumun farklı kesimlerinde büyük görüş ayrılıkları yaratan bu üç kavramın göndermede bulundukları alanları saptamak yaşanan tarihsel deneyimi daha iyi anlayabilmek için şarttır. Bu nedenledir ki çalışmaya bu kavramların izahı ile başlanmıştır. Batı ve Türk modernleşmesinin farklarını kavrayabilmek için ise bu denli genel olmayan, daha detaylı bir tarihi arka plan çıkartılmalıdır. Bu amaçla ilk olarak modernleşme sürecinin başladığı Batı toplumlarının genel bir tarihsel perspektifini sunmak yerinde olacaktır.

I. BÖLÜM

BATI'DA ÇAĞDAŞLAŞMANIN TARİHSEL VE KÜLTÜREL ARKA PLANI

1- ORTAÇAĞ AVRUPASINA GENEL BİR BAKIŞ

'Mevcut durumu muhafaza etmek, mucizevî bir şekilde erişilmiş bir muvazeneyi bozabilecek her türlü değişmeden kaçınmak.

Klasik çağın kafası, kendi kudreti ile durgunluğu sevdi.'

(Paul Hazard, Batı Düşüncesinde Büyük Değişme, s. 19.)

A. ORTAÇAĞ AVRUPASI

Avrupa'nın modernleşme süreci Türkiye'den çok daha derin ve geniş bir süreci kapsamıştır. Osmanlı Devleti zamanında gerçek anlamda 19. yüzyılda başlayan modernleşme çalışmaları Batı toplumlarında 12. yüzyıldan itibaren başlatılmıştır. Avrupa'da adım adım gerçekleştirilen bu çalışmalar tam sekiz asırlık bir evrim geçirmiştir ve ilginçtir bu modernleşme çalışmalarının başlangıcı genelde Ay-

dınlanma Çağı'nın zıddı olarak kabul gören "karanlık Ortaçağ"a aittir.

Detaylı biçimde incelendiğinde şu anda Ortaçağ'a ilişkin genel geçer özellik taşıyan düşüncelerin çoğunun fazlaca olumsuz oldukları görülecektir. Ortaçağ'ın bitimi ile başlayan yeniliklere ve de özellikle 18. yüzyılda görülen Aydınlanma Hareketine adeta mucizevî bir nitelik kazandırmak isteyenlerce Ortaçağ'a yüklenen olumsuz kavrayış Ortaçağ'ın "karanlık çağ" olarak adlandırılmasına neden olmuştur.

Ortaçağ'a "kısır", "karanlık" damgasını vuran bir diğer özellik de bu çağda tanrıbilimle uğraşanların çokluğudur. Ancak burada göz ardı edilen bir nokta bu dönemde felsefecilerin de bulunduğudur. Aslında Ortaçağ'ı antik çağdan ayıran ve belki de bu çağı yeniçağı hazırlamaya yöneltenler bu felsefeciler olmuştur.

Ortaçağ'dan sonraki dönemlerde düşünen, tarihin evrimi ve hazırladığı sonuçlar üzerinde kıyaslama yolu ile fikirler üreten kişilerce yapılan çalışmalarda Ortaçağ'ın iddia edildiği gibi karanlık bir çağ olmadığı ve bu çağın görmezden gelinen pek çok olumlu niteliğinin bulunduğu çok açık biçimde sergilenmektedir.[12]

Ortaçağ'ın düşünsel açıdan çeşitliliğini en somut biçimde sergileyen olaylar arasında, skolâstik düşünceye tezat teşkil eden fikirlere sahip olmalarından dolayı sapkın olarak nitelendirilenlerin aforoz edilmeleri, engizisyon mahkemelerinde cezalandırılmaları, işkenceye uğramaları

12. Bu türden çalışmalar için bkz. Jacques le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, İstanbul, 1994, Mehmet Ali Kılıçbay'ın Georges Duby'nin çeşitli makalelerinden derlediği Ortaçağ İnsanları ve Kültürü, İstanbul, 1990, Ortaçağın genel çizgilerinin sunulduğu Umberto Eco'nun Gülün Adı adlı kitabı, İstanbul, 1987 ve Betül Çotuksöken'in Ortaçağ Yazıları, İstanbul, 1993.

ve hatta eserlerinin ve de kendilerinin yakılmaları ve üniversitelerin kuruluşu sayılabilir.

Asıl olarak 12. yüzyıldan itibaren başlayan Ortaçağ dönemi, yüzyıllar itibarıyla incelendiğinde bizlere daha somut yeniliklerin yaşandığı gerçeğini gösterecektir.

Düşünmek ve düşünüleni yaymak gibi oldukça derin ve etkisi gelecek kuşaklara oldukça büyük bir alanı kendilerine hedef seçen entellektüellerin ortaya çıkışı 12. yüzyıla rastlamaktadır. İş bölümünün giderek netlik kazandığı Ortaçağ kentlerinde entellektüeller diğer meslek gruplarından ayrı olarak eğitimi üstlenmiş bir grubun ortak adı olarak görülmektedir. Bilimi ve bilimin tek elde tutulmayarak yayılıp sahiplenilmesi gerektiğini savunan 12. yüzyıl entellektüellerinin aldıkları tavırlarda Yunan ve Arap kültürlerinin aklı kullanmaya verdikleri önem, hakikati akıl ile arama çabalarının üstlendikleri rol yadsınamaz. Batı ile İslam Dünyası arasında yaşanan kanlı haçlı seferlerinin Batı kültürüne en olumlu etkisi, az sayıda da olsa bazı İslam eserlerinin Ortaçağ Avrupası'na kazandırılması olmuştur.

Aynı yüzyılda kutsal Hıristiyanlığın baskıcı otorite ve doğmalarına karşıt bazı entellektüel grupların ortaya çıkışı da görülmektedir. Bu gruplar arasında, ticaret kodamanları ve soylu kesim ile büyük bir uzlaşma içinde olan Ortaçağ düzeninin taşıyıcısı olarak bilinen ruhban sınıfına, feodal beyler ve tüccarlarla birlikte hareket eden kilise kurumuna yani kısaca Ortaçağ'ın yerleşik düzenine karşı tavır alan Goliardlar adlı bir entellektüeller grubuna rastlanmaktadır.[13]

Goliardlar, 12. yüzyıldan sonra ortaya çıkacak olan özgürleşme isteğinin yoğunluğuna, düşüncede olması gereken

13. Goliardlar hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Jacques Le Goff, Ortaçağda Entellektüeller, İstanbul, 1995, s. 42–54.

serbestiyete ve en önemlisi din kurallarının şekillendirdiği toplum eleştirisine çok önemli bir basamak hazırlamışlardır.

12. yüzyılın düşünce açısından kısır ortamına hizmette bulunan şahsiyetlerden en önemlisi ise Abelardus'tur. Abelardus aslen Goliardlardan biri idi. Fakat yerleşik Ortaçağ düzenine Goliardlardan daha keskin bir tavırla karşı çıkan Abelardus 12. yüzyıl kapsamında daha detaylı biçimde incelenmesi gereken bir entellektüeldir.

Akıl yürütmeye başvurmanın kaçınılmazlığını vurgulayan Abelardus, Ortaçağ Katolik kilisesinin maddi çıkar sağlamak için uyguladığı günah çıkarma belgelerinin "günahkârlara" para karşılığı satılarak bu kişileri para ile günahkâr olmaktan alıkoyma tarzını şiddetle eleştirmiş ve "içten gelen pişmanlık günahı yok eder, tanrıyı hiçe saymış olmayı veya kötülüğe rıza göstermiş olmayı ortadan kaldırır"[14] şeklinde bir düşünce öne sürmüştür.

Bu düşüncesi ile Abelardus Hıristiyanlığın kutsal sayılan uygulamalarını hiçe saymış, ilk kez entellektüel çevrenin birtakım kurallara ve toplumsal düzene yönelik genel eleştirilerine oranla çok daha özel bir konuya -kefaret meselesine- değinerek bu çağa ayrı bir katkıda bulunmuştur.

Fakat Goliardlar ve Abelardus sisteme ilişkin eleştirilerini, aklı kullanma gerekliliğini, hakikati arama isteklerini her zaman tanrı kurallarına ve tanrısal akla bağlı kalarak dile getirmişlerdir. Bu grup ve kişiler "ne Aristoteles'i ne de İsa'yı terk etmekten yanaydılar", fakat 12. yüzyılda farklı bir grup entellektüelin bir araya geldiği Chartes Bilimsel Merkezi, dünyanın aklileştirilebilirliğinin, yani dogmaların eleştirilmesinin, akıl yolu ile açıklanmasının ve bunların amaç ve de

14. Jacques Le Goff, a.g.e., s. 68.

yararlarının gösterilmesinin önemini belirtmiştir. İnsan her şeyden önce akli bir varlıktır ve akıl yolu ile kanıtlanabilenden başka bir hakikat yoktur.[15]

Bu durumda 12. yüzyılda her şey rasyonaliteye doğru yol alıyordu. Bu ise, kutsallaştırılmış sistem ve kurallardan azami ölçüde fayda sağlayan ruhban sınıfının, kilise kurumunun ve bunlarla daha çok ekonomik ilişkilerden dolayı uzlaşma içinde olan tüccar ve soyluların işine gelmiyor, yeni laik düşüncelere büyük tepkiler görülüyordu.

13. yüzyıl ise üniversitelerin doğuş yüzyılıdır. Kültürün bir iman meselesi olarak düşünüldüğü Ortaçağ'da öğretim işi tamamen kiliseye aitti. Bu nedenle kurulan üniversitelerin teşkilatlanmaya başlaması öğretimi tekelinde tutan kilisenin işine gelmiyordu. Krallık ise üniversiteleri kendi iktidarına fayda sağlayacak memurları yetiştiren bir kurum olarak düşünüyor bu nedenle de üniversitelerin fazlaca özgür olup, kurumsallaşmasını istemiyordu.[16]

Fakat ne kilise kurumu ne de krallık iktidarından gelen tepkiler üniversitelerin kurumsallaşmasını engelleyememiştir. Çünkü Papalık üniversitelere tam destek sağlamıştır. Papalığın bu desteği sağlarken güttüğü amaç ise çok açıktır: Üniversiteleri kilise iktidarına koşulsuz tabi kılmak. Bu durumda 13. yüzyılda laik ortamı hazırlamak üzere kurulan üniversiteler, laikliğin karşıtı olan kilise kurumunun gölgesinde kalmıştır.

Papalık, papalığın büyük bir güçle koruduğu kiliseler ve kiliselerin Ortaçağ boyunca hiçbir değişikliğe uğramamış hiyerarşik yapısı ile bu denli birlikte hareket eden üniversiteler Ortaçağ'da laiklik adına bilimsel veya sosyal açılardan

15. Bkz. Betül Çotuksöken, Ortaçağ Yazıları, İstanbul, 1993, s. 35.
16. Bkz. Jacques Le Goff, a.g.e., s. 94.

herhangi olumlu bir girişimde bulunamamıştır. Laik ortamı hazırlayabilecek rasyonel akıl gerçek manada hiçbir zaman ifadesini bulamamış, bunun yerine skolastik mantığı destekleyen ilahiyatçı akıl ön planda olmuştur.

13. yüzyılda skolâstik Ortaçağ toplumunu laikliğe götürebilecek tek araç olarak düşünülen bilimsellik ve bilimselliğin savunucusu olarak görülen bilim adamları, zamanın entellektüelleri, 13. yüzyılda sadece papalığın yetkilerine tabi olmakla kalmıyor, kiliselerin yanında açılan, her yönden kiliseye tabi okullarda görev alarak maddi açıdan da laiklik karşıtı bu kurumların birer ücretli işçisi durumuna geliyordu. Entellektüel kesim gerçekleştirmekle kendini yükümlü kıldığı esas amacını (laikliği) zamanla bir tarafa itiyor ve 13. yüzyıl sonlarında kilise kurumu ve krallık içinde yüksek mevkileri eline geçirmeye başlıyordu. Diğer bir deyişle laikliğin taşıyıcısı durumundaki entellektüeller, Hıristiyanlığın sözcüsü durumuna geliyordu.

Ortaçağ'da 13. yüzyılda başlayan gerileme dönemini diğer yüzyıllar şiddetle pekiştirmiştir. Bilimselliğin Hıristiyanlığa hizmet etmeye ve feodalitenin güç kazanmaya başlaması ile feodal kurumlardan kendilerine azami çıkarlar sağlamayı başaran küçük sermaye sahipleri ile bu düzen içinde sömürülen zanaatkârlar arasındaki uçurumun giderek genişlemesi ve bilimin bu feodal düzende amaç olmaktan çıkıp bir erk aracı haline gelmesi, 13. yüzyıldan sonra durumun giderek kötüleştiğinin birer kanıtı olmuştur.

Laiklikleşme sürecinde yaşanan tüm bu olumsuzluklara karşın 14. ve 15. yüzyıllarda John Duns Scot ve Ockhamlı William akıl ile iman arasında bu yüzyıllara değin çabalanan birlik kurma girişimlerini bir tarafa bırakarak, imanın ve aklın birbirinden bağımsız şekilde ele alınmaları gerektiğini savunmaya başlamışlardır. Yine de tüm bu çaba-

lar karşılarında tanrısal aklın ısrarını ve kurallarını bulmuş ve böylece olumlu yöndeki girişimler oldukça sınırlı alan içinde gerçekleşmiştir.

Ruhban sınıfının, soylular ve krallık mensupları ile geliştirdiği işbirliği neticesinde kazandığı sınırsız yetki, Ortaçağ feodal kurumlarından elde ettiği servet, dünyevi ve bilimsel tarzı engelleyici tavır bir yandan Ortaçağ'ın bitimini hazırlarken diğer bir yandan da pek çok haksızlıklarla dolu feodal düzenin sonunu beraberinde getiriyordu.

B. ORTAÇAĞIN SONU

Katolik kilisesinin elinde bulundurduğu yönetsel ve maddi erki, din kisvesi altında maddi ve manevi bir sömürü aracı haline getirmesi, hâkim sınıflar ve feodal beylerin maddi açıdan haksızca güçlenmeleri; küçük birikimlerini Katolik kilisesinin yönetiminden uzak bir biçimde kendi inisiyatifleri doğrultusunda yönlendirmek ve artırmak isteyen ve sahip olacakları maddi gücü yönetimde söz sahibi olmak amacı ile kullanmayı amaç edinen, yeni yeni palazlanan sermayedar sınıf burjuvaların ve bu burjuva hareketine daha fazla ezilmekten bir an önce kurtulmak için bireyselleşme vaadi ile katılımı sağlanan köylülerin topyekûn mevcut düzene karşı çıkmalarına neden olmuştur. Ortaçağ'ın bitimine doğru farklı bir niteliğe bürünmeye başlayan din olgusunun bu köklü şekil değiştirmesinin temelinde ekonomik amaçlı bir anlam yatıyordu. Ortaçağ sonunda biriken sermaye neticesinde doğal bir değişime uğrayan ekonomik ilişkiler, yeni yeni kurulmaya başlayan şehir devletleri, oluşan bu yeni şehirlerin kilise mensuplarının siyasi ve hukuki nüfuzları ile mücadelesi, milli kiliselerin kurulması ve daha da önemlisi yeni yeni oluşmaya başlayan monarşilerin devletin gücünün papalığın gücünden üstün

olduğunu savunmaları Ortaçağ toplumunu sosyal ve ekonomik açılardan değişime zorlamıştır.[17]

Yani Batı, Katolik kilisesinin sunduğu baskıcı ve yönlendirici bu dinsel formatı değiştirmek amacı ile değil, Katolik kilisesinin yaptırım gücünden uzak, olabildiğince bireysel bir sosyo-ekonomik düzeni tesis etmek amacı ile dinde reformasyona gitmiştir. Diğer bir deyişle, "Ortaçağ sonunda burjuvazinin laiklik devrimi Avrupa tarihinde maddi ve toplumsal bir temel bulabilmiştir."[18]

Ortaçağ'ın bitimi yeni bir çağın başlangıcını hazırlarken, yeni bir sosyo-ekonomik hareketi de beraberinde getiriyordu. Bu hareket, feodal düzenin haksızlıklarını yok etmek vaadi ile ortaya çıkan, özgür bireysel teşebbüsü destekleyen sermaye sahiplerinin oluşturduğu bir hareketti. "Kapitalizmin Doğuşu" başlığı altında inceleneceği üzere, burjuva hareketi Batı toplumlarını feodalitenin o denli etkileyemediği biçimde etkileyecek ve apayrı bir sosyal ve ekonomik tabanın oluşumunu hazırlayacaktır.

2- XVI. YÜZYIL REFORMASYON HAREKETİ EKONOMİK ÇIKARLARIN HAZIRLADIĞI DİNSEL YENİDEN YAPILANMA

A. XVI. YÜZYIL REFORMASYON HAREKETİNİ HAZIRLAYAN OLUŞUMLAR

Batı toplumlarında 16. yüzyılda yaşanan reformasyon hareketinin temelinde feodal üretim tarzından kapitalist retim tarzına geçiş büyük bir yer tutmaktadır. Avrupa'da yak-

17. Bkz. Ahmet Parlakışık, Türkiye'de Laiklik İdeolojisi adlı eser içinde Hilmi Ziya Ülken'in "Laiklik" makalesi, İstanbul, 1993, s. 59–78.
18. Bkz. Ali Bulaç, Çağdaş Kavramlar ve Düzenler, İstanbul, 1995, s. 217–224.

laşık bin yıl süren feodalitenin yıkılışını hazırlayan tarihsel süreç aslında 10. yüzyıldan itibaren teknolojik yeniliklerle başlamıştır.

10. yüzyıldan başlayarak çoğalan su değirmenleri, 13. yüzyılda bulunan dümen ve Çinlilerden alınan mıknatıslı iğne, yine 13. yüzyıldan itibaren kredi ve uluslararası değiş - tokuş aracı olarak kullanılan poliçenin yaygınlık kazanması, 15. yüzyılın ikinci yarısında okyanusları aşmak üzere yapılmış olan gemiler, enlem bulma hesaplarının giderek genelleşmesi hem ekonomik araçların gelişimini ve çeşitlenmesini hem de yeni uygarlıklara ait kültürlerle tanışma imkanı sağlayacak olan coğrafi keşiflerin başlatılma imkanını doğurmuştur.[19]

Tüm bu gelişmelerle birlikte ortaya çıkmaya başlayan şehir devletleri, bu şehir devletlerinin papalığın iktisadi ve hukuki imtiyazlarına karşı gelmeleri, ezilen köylülerin isyanları, mutlak monarşiler, ellerindeki maddi gücü yönetsel erke çevirmek için papalığı karşısına alan tüm bu gruplar ile işbirliği içine giren burjuvalar ve 15. yüzyıldan itibaren Ortaçağ'ın skolâstik tutumunu eleştirerek, evrenin merkezi olarak kabul gören Tanrı'nın yerine insanı koyan Hümanizma hareketi feodal düzenin ortadan kaldırılışını birlikte hazırlamışlardır.

Kilise kurumunun yön verdiği hiyerarşik ekonomik düzen, teknolojinin gelişmesi ve sosyal hareketliliğin artması ile maddi fayda sağlanabilecek sınırsız bir ortam sunmaya başlayınca, özel mülkiyet ve serbest sermaye kullanımı gibi kavramlar belirmeye başlamıştır. Ekonomik ilişkilerde ve kâr sağlamada tümü ile söz sahibi olan Ortaçağ Katolik ki-

19. Bkz. Server Tanilli, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, c. III, İstanbul, 1994, s. 15–30.

lisesinin varlığı ise kâr amaçlı, bireysel mübadele ekonomisine geçiş aşamasında büyük bir engel teşkil ediyordu.

O halde serbest ekonomik faaliyet için kilise kurumunun ortadan kaldırılması gerekiyordu. Yani kapitalist zihniyetin gerekli kıldığı 16. yüzyılda yaşanan dinsel reformasyon tümü ile ekonomik kökenli idi.

1. Kapitalizmin Doğuşu

Kabaca, "büyük oranlarda kâr sağlamak amacıyla üretime, metanın ve hizmetlerin mübadelesine yönelik özel mülkiyete ve sermaye kullanımına dayalı ekonomik bir sistem olan kapitalizmin"[20] uygulamaya geçirilebilmesi için belli birtakım iktisadi başlangıçlara ihtiyaç vardır ki bu iktisadi başlangıçlar 10. yüzyıldan itibaren kapitalizmi hazırlamak gibi bir gaye gütmeksizin, yaşanan olayların doğal sonuçları olarak ortaya çıkmaya başlamış ve bu küçük kıpırdanışlar da kapitalist zihniyete yürekten bağlı olanlara serbest bir ortam hazırlayacak dinsel reformasyonun hazırlanışını temin etmişlerdir.

16. yüzyıl Avrupası'nda reformasyon aşamasına gelindiğinde "bazı dini ilkelerden değil de maddi şartlardan"[21] yükselmiş olan kapitalist sistemin kurallarının işletilmesini sağlayacak hemen hemen tüm ilkel gereksinimler mevcuttu, daha fazla kâr ve de kişisel özgürlük için fertler girişimcilik ruhu taşımaya başlamışlardı. Ekonomik ilişkilerden kâr sağlamayı planlayanlar da Ortaçağ'ın geçimlik ekonomisinden kâr amaçlı mübadele ekonomisine geçişi kolaylaştırı-

20. Tanım için bkz. David Landes, (Çev. Süleyman A. Gündüz), Kapitalizmin Doğuşu, İstanbul, 1995, s. 7.
21. Kapitalist sistemin bu niteliğine ilişkin belirleme için bkz. H. M. Robertson, Aspects of the Rise of Economic Individualism, Cambridge, 1935, s. 13.

yorlardı. Kâr amaçlı mübadele ekonomisi ise ticaretin genişlemesini temin ediyor, Ortaçağ'ın sonlarına doğru kurulan şehirlerde farklı ekonomik ilişkiler hüküm sürüyordu. Mesleki alanda uzmanlaşmanın başlaması daha nitelikli ekonomik kazanımlar sağlıyordu. Daha fazla ürüne ihtiyaç duymayı gerektirecek nüfus artışı yaşanıyordu. Tüm bunların yanı sıra teknolojik gelişmeler neticesinde başlatılan coğrafi keşifler ve coğrafi keşiflerin ardından kurulan sömürgeler ekonomik alışverişin gelişmesine ve yeni ticari sınıfların ortaya çıkmasına öncülük ediyordu.

Genel olarak tüm tarihçilerin ve iktisat tarihçilerinin hem fikir oldukları "Ortaçağ Avrupası'nın kapitalizmi hazırlayan bir dönem olduğu" şeklindeki düşünce, Karl Marx ve Karl Bcher gibi ünlü ideologlar tarafından şiddetle reddedilmiştir. Karl Marx, kapitalizmin tarihsel köklerini araştırırken, kapitalizmin doğuşunun 16. yüzyılda aranması gerektiğini ileri sürmüştür. Marx'a göre 16. yüzyıl yalnızca kapitalizmin doğuşuna tanıklık etmemiş, aynı zamanda sanat ve edebiyat rönesansının, antik Hıristiyanlığın reformasyonunun ve ulusal siyasetlerin doğumlarına da tanık olmuştur. K. Marx 16. yüzyılda gerçekleştirilen entellektüel, dinsel ve siyasal devrimlerin tümünün aynı yüzyıl içinde ortaya çıkan ekonomik devrime bağlı olarak gerçekleştiğini savunmuştur. Ortaçağ boyunca sahip olunan tüm birikimler sermayeyi ve sermayedar sınıfı oluşturmaktadır. Bu oluşum ise kapitalist zihniyete can vermektedir, diğer tüm düşünceler, duygular ve inançlar ise bu kapitalist zihniyete göre şekil almaktadır. Yani Marx'a göre "dinler, insan topluluklarının evrensel anası iktisadın çocuklarıdır ve 16. yüzyılda doğan güçlü reformasyon ise o sıralarda ortaya çıkan ve dünyaya kendini dayatan kapitalist ekonominin meydana getirdiği şu yeni iktisat biçiminin çocuğudur."

Reformasyon hareketinin ilk kez ekonomik kökenli olduğunu belirten K. Marx'ın (Weber, Protestan ahlakın yeşeren kapitalist zihniyetin gelişimine kolaylık sağladığını savunurken Marx'dan daha az radikal davranmıştır.) yanı sıra K. Bücher de Enstehung der Volkswirtschaft adlı eserinde (ki bu eser 1901 yılında Hansay tarafından "Etudes d'histoireet d'economie politique" adı ile Fransızca'ya çevrilmiştir.) "Ortaçağ'ın başlarında görülen kapalı ev ekonomisinde kapitalist faaliyete ilişkin hiçbir bulguya rastlanmadığını, ara dönemi belirten ikinci aşamada ise kentsel ekonomik düzene geçildiğini ve yine bu düzende de gerçek manada bir kapitalist faaliyet yaşanmadığını, ancak Ortaçağ'ın son dönemlerine, reformasyon hareketini başladığı 16. yüzyıl sonlarına rastlayan ulusal üretime geçiş aşamasında kapitalist arzın gözlemlenebildiğini"[22] savunmuştur.

Tüm zıt görüşlere karşın Ortaçağ Avrupası'nın gayet bilinçsizce de olsa 16. yüzyılda yaşanacak olan reformasyon hareketine bir zemin hazırlamadığını düşünmek pek mantıklı olmayacaktır. Eğer Ortaçağ Avrupası'nın tüm sosyal ve ekonomik faaliyetlerini kendi menfaatleri doğrultusunda yönlendiren Katolik kilisesi olmasaydı, bu kilisenin bireysel ve de ekonomik özgürlüklerini yok saydığı kişilerin rahatsızlıkları ve bu kişilerin bir şeyleri değiştirmek için gösterdikleri çaba da olmayacak ve belki de gerçek manada bir reform hiçbir zaman yaşanamayacaktı.

16. yüzyılda gerçekleşen reformasyon hareketini hazırlayan koşullardan sadece biridir kapitalist tavır, bu nedenle kapitalizmin yanı sıra reformasyon hareketine zemin hazırlayan başka olaylardan da kısaca söz etmek yerinde olacaktır.

---

22. K. Marx ve K. Bücher'in düşünceleri için bkz. Lucien Febvre (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler, Ankara, 1995, s. 67–108.

2. Burjuvazi

Kapitalizmin ortaya çıkışında sosyo-ekonomik ortamın etkisinin yanı sıra, kişilerin kendilerine özgü düşüncelerinin de etkisi büyüktür. Maddi manevi açılardan özgürleşmek isteyenler hür ve bireysel düşünce ve girişimciliğin önemini hissetmiş ve kendilerine uygun ortam yaratmanın yollarını aramaya başlamışlardır.

Batı toplumlarında 15. yüzyıl sonlarında oluşmaya başlayan burjuva sınıfı ve bu sınıfın ideolojisini temsil eden burjuvazi Katolik kilisesinin despotik yönetsel erkine karşı oluşmuş bir hareket değil, Ortaçağ boyunca birikmiş sermayelerini kilise kurumunun inisiyatifinden uzak bir biçimde kullanmak isteyen sermaye sahiplerinin ekonomik çıkarlardan dolayı bu kurumun gücünü zayıflatma çabalarından oluşmuş bir harekettir. Diğer bir deyişle 16. yüzyıl reformasyonunu yaratan unsurlardan burjuvazi ve kapitalizm tamamen ekonomik karakterlere sahiptir.

Ekonomik talepleri olan yeni girişimciler - burjuvalar istedikleri ortamı yaratabilmek için bir güç unsuru olan krallıkla işbirliği içine girmiş, diğer taraftan siyasal güçlerini kıskandıkları soylulara karşı tavır almışlardır.

Feodalizmin sömürücü ekonomik düzeninden hemen hiçbir farkı olmayan burjuva hareketi kendi ekonomik çıkarlarını genişletmek amacı ile alt tabakaları olabildiğince kullanıyor ve sahip olacağı ekonomik gücü siyasal erki gerçekleştirmede bir araç olarak görüyordu.

Feodal üretim ilişkilerinin çözülüşü ve kapitalist ortamı hazırlayacak olan burjuvazinin ortaya çıkışı, yeni bir siyasal ortamın oluşumunu temin edecek olan mutlak monarşilerin doğuşunu da sağlıyordu.

3. Mutlak Monarşilerin Doğuşu ve Güçlenmesi

Mutlak monarşilerin ortaya çıkışının reformasyon hareketinin doğuşunda ne türden bir etkisi olduğunu kavrayabilmek için sözcük olarak mutlakiyetin ne manaya geldiğini açıklamakta yarar görüyoruz.

Mutlakiyet, devlet ve toplum yönetiminin tek kişinin idaresine sunulması anlamında kullanılmaktadır. Ancak feodalizmin çözülmesi ve şehir devletlerinin kurulmaya başlaması ile gündeme gelen mutlak monarşilerin başında bulunan krallar devletin yönetiminden sorumlu ruhban sınıfının başı olan papalık makamı ile daimi bir çatışma halinde idi. Daha 4. yüzyılın ortalarından itibaren papaların ruhani etkinliğinin her şeyin üstünde olduğuna ilişkin görüşler belirmeye başlamıştı. St. Augustin'in "Rabbani Devlet" (Civitas Dei) adlı eserinde rabbani ve dünyevi olmak üzere iki tür devletin var olduğundan bahsediliyor ve dünyevi devletlerin ancak rabbani devletlerin tesisi ve güçlendirilmesinde bir vasıta oldukları kabul edildiklerinde meşruiyet kazanabileceklerinden söz ediliyordu.[23] Bu durumda dünyevi devletlerin toplumsal ve siyasal hâkimiyetinden söz etmek mümkün değildir. Avrupa'nın feodalleşmeye başladığı 10. yüzyıldan itibaren papalığın manevi otoritesi artarak devam etmiş, bu otokratik tarz neticesinde ruhani teşkilat maddi güce de sahip olmuştur.

Yönetsel gücünü maddi güç ile birleştirmeyi başaran papalık krallar üzerinde de hâkimiyet kurma hakkına sahip olduğunu ileri sürmeye başlamıştır. Meşruiyetlerini ancak papanın onayı ile kazanabilen krallıkların durumunu Luka İncili'ndeki bir ayetin (Luka XXII, 38: Onlar, Ya Rabbi, işte burada iki kılıç vardır, dediler. O dahi onlara kafidir, dedi,) tefsirinden gayet iyi anlamak mümkündür:

---

23. Ahmet Parlakışık, a.g.e., s. 22

"Allah Hıristiyanlığı müdafaa için papalara iki kılıç bahşetmiştir. Bunlardan biri manevi, diğeri maddi kılıçtır. Maddi kılıç imparatorlara para tarafından verilmiş olduğu için ancak papalar sayesinde maddi kılıcı ellerinde bulunduran imparatorlar her iki kılıcın hakiki sahibi olan papalara itaatle mükelleftirler. Hükümdarın hakimiyeti ancak papaya itaat şartıyla meşrudur."[24]

Ruhban sınıfı karşısında daima ikinci planda kalan krallar, Ortaçağ'ın sonunda ortaya çıkan burjuva hareketine tam destek vererek kapitalizmin gelişmesine de yardımda bulunmuşlardır. Burjuvazi ile ortak hareket ederek kilise kurumuna aktarılan parayı kendi maddi imkânlarına devretmeyi başaran mutlak monarşiler zaman içinde güçlenmiş ve Ortaçağ'da görülen dinin yönetsel gücü yerine devletin yönetsel gücünü geçirerek Katolik kilisesinin kurum ve kurallarını yıkan reformasyon hareketinin oluşumunda önemli bir yer tutmuşlardır.

4. Coğrafi Keşifler ve Sömürge İmparatorluklarının Kurulması

Coğrafi keşifler 16. yüzyıl reformasyon hareketini hazırlayan oluşumlar arasında önemli bir yer tutan kapitalizmin gelişiminde etkin bir rol üstlenmiştir.

Bilinmeyenlerini bulup göstermek için dünyayı dolaşmaya başlayanların fikirleri, farklı tarza bürünüyor, yeni ülkelerin farklı örf ve adetlerini, normlarını, felsefelerini ve dinlerini kıyaslamak ve bunları uygulamaya başlamak kaçınılmaz hale geliyordu.

Avrupa'da 15. yüzyıl sonlarında başlayan ve yaklaşık iki yüzyıllık bir süreci kapsayan coğrafi keşifler Avrupa ve

24. Ahmet Parlakışık, a.g.e., s. 24.

dünyada siyasal, sosyal ve de iktisadi alanlarda önemli değişimlere yol açmıştır. Özellikle 14. ve 15. yüzyıllarda kaydedilen bilimsel ve teknolojik gelişmeler coğrafi keşiflerin başlatılmasında önemli bir itici güç oluşturmuştur. Portekiz ve İspanya'nın dini, siyasi ve ekonomik nedenlerle başlattıkları keşifleri İngiltere, Hollanda ve Fransa izlemiştir. Dini, siyasi, ekonomik nedenler arasında 16. yüzyıl reformasyon hareketini en yoğun biçimde etkileyen ise coğrafi keşiflerin ekonomik neden ve sonuçlarıdır.

15. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan burjuva sınıfı ve mutlak monarşiler için mevcut sermaye yeterli değildi. Değerli maden sıkıntısı içinde bulunan Avrupa eğer varsa başka ülkelerdeki zenginlikleri kendi kullanımına sunmalıydı. Nitekim öyle de yaptı: Ümit Burnu'nun keşfi, Amerika kıtasının bulunuşu, dünyanın yuvarlak olduğunun ispatı ve daha pek çokları farklı siyasal, sosyal ve de ekonomik bir ortam hazırladı.

Bu buluşlar aynı zamanda büyük bir sömürgeci yayılışı da beraberinde getirdi. Kurulan sömürge imparatorlukları gitgide gelişen kapitalist düzene geniş bir ekonomik pazar hazırlıyor ve sermayenin artmasına yol açıyordu. Kişilerin bu yeni ekonomik düzende, alabildiğine kâr amaçlı zihniyetle üstlenmek istedikleri yeni roller, ekonomiyi tümü ile kendi maddi çıkarları doğrultusunda yönlendiren, otokratik Katolik kilisesi saf dışı bırakılmak sureti ile gerçekleştirilebilirdi.[25]

Görüldüğü gibi coğrafi keşifler ve coğrafi keşiflerin beraberinde getirdiği sömürgecilik aslında 16. yüzyıl öncesinde yaşananların doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan 16. yüzyıl reformasyon hareketine büyük bir destek vermiştir.

---

25. Daha geniş bilgi için Bkz. Paul Hazard, (Çev. Erol Güngör), Batı Düşüncesinde Büyük Değişme, İstanbul, 1994, s. 19–44.

5. Hümanizma ve Rönesans

Yeniden doğuş anlamına gelen ve özellikle 16. ve 17. yüzyılları niteleyen Rönesans bilim, sanat ve felsefe alanlarındaki yeni buluş, yaratı ve düşünceleri nitelemektedir. Ortaçağ'ın feodal düzeni içinde varlığını hissettirecek kadar büyük bir gelişme gösteren burjuva sınıfının yeni ekonomik ilişkileri toplumun üst yapı kurumlarını oluşturan, din, devlet, eğitim, bilim ve sanatın Ortaçağ'dan kalma özellikleri ile çelişmekteydi. Yeni ekonomik ilişkilerin şekillendirdiği birey, yeni ülkelerin keşfi, bu ülkelerdeki farklı uygarlık ve kültürlerin etkisi, günden güne gelişen kapitalist düzen, pozitifi bilimlerdeki gelişmeler insanların zihinlerinde yeni yeni şekillenmeye başlayan, Ortaçağ'ınkinden farklı bir ideolojinin yapılanmasına yol açıyordu.

Rönesans hareketinin ayırıcı niteliği olan ve orijini itibarı ile direkt kültür ve sanat ile ilgili olan hümanistler; yaratıcılık eğilimlerini uygulanan katı kurallardan dolayı körelten, aklın gücünü sınırlayan ve sadece ruhban sınıfına yarayan dinsel ideolojiyi savunan Katolik kilisesinin kurallarına karşı çıkarak uhrevi olanın yerine dünyevi olanı, kaderciliğin yerine aklı kullanarak kaderi değiştirme çabasını, tanrının yerine insanı, dogmaların yerine bilimin üstünlüğünü koymuşlardır. Hümanizma ile inanan insan yerini düşünen insan, almıştır.[26]

Hümanizma ile Ortaçağ'ın metafizik dünya görüşünün yerini alan bireyci dünya görüşü doğal olarak bir birey olarak kişiye çok geniş fırsatlar veriyordu. Rönesans ile birey artık kendine has düşünceleri, duyguları ve yaşayış tarzı ile başlı başına bağımsız bir kişiliktir. Rönesans ve hümanizma-

---

26. Hümanizma ve Rönesans hakkında daha geniş bilgi için bkz. G. R. Potter, The Renaissance (1493–1520), Cambridge, 1957.

nın yaratmış olduğu bu yeni birey, Ortaçağ boyunca zorunlu olarak soyutlandığı ideolojik ve siyasi her şey ile ilgilenmeye başlamıştır.

Rönesans hareketinin ideolojik niteliğini oluşturan hümanizma bilim, felsefe ve sanatta pek çok yetenekler oluşturmakla kalmayıp, aklını kullanarak her şeyi değiştirebileceğine inandığı bireyleri her şeyin üstünde tutarak, bireyciliğe en az kendisi kadar önem veren burjuvazi ve kapitalizme de destek vermiştir.

B. EKONOMİK ÇIKARLARIN ZAFERİ - REFORMASYON

16. yüzyılın ilk yarısında Batı'da Katolik kilisesinin siyasi ve ekonomik egemenliğine karşı çıkışla başlayan ve laikleşme ve demokratikleşme ile son bulan çok yönlü ve uzun bir özgürleşme hareketidir reformasyon. Laikleşme unsurunun çağdaşlaşma sürecinde sekülerleşmeden çok daha önemli bir yeri olduğu düşünüldüğünden 16. yüzyılda yaşanan reformasyon hareketi ilk bakışta dinde reformasyon şeklinde algılanmaktadır. Oysaki yaşanan kültür, bilim, sanat ve din alanlarını kapsayan topyekûn bir yeniden yapılanma idi.

Bilindiği üzere katolik kilisesinin gücüne dayanan ruhban sınıfının iktidarı bilim, kültür ve sanatın gelişimine olduğu kadar burjuva toplumunun beraberinde getirdiği farklı ekonomik ilişkilerin de gelişimine engel teşkil ediyordu. Feodal toplumun ideolojik tabanını oluşturan Katoliklik, kapitalist zihniyetin sunduğu girişimcilik ve bireyciliği ilke edinen burjuvaziye tamamen zıt bir dinsel ahlaka sahipti. Tawney'in söylediği gibi "Katoliklikte çalışmaya karşı doğal bir isteksizlik vardır, hâlbuki reformistlerin dine yönelik istekleri arttıkça ticaret ve sanayiye karşı ilgileri de artıyor, tembel-

liği gayrı meşru sayıyorlardı."[27] Burjuvalar ticari kârlarını artırmak için harcayacakları zamanı dinsel birtakım görevlere harcamak zorunda bırakılıyorlar ve daha da önemlisi birikimlerinin büyük bir kısmını kilise kurumuna aktarmakla yükümlü kılınıyorlardı. Kapitalist çarkın birer dişlisi durumuna gelmiş bu insanlar için artık önemli olan tek şey bireysel liklerini ve hür girişimciliklerini her tür baskıdan uzak bir biçimde kullanabilecekleri özgür bir ortamın yaratılması idi. Bu özgürlük ise Katolik kilisesinin otoritesinden kurtulmadıkça gerçekleşemezdi.

Gerekli olan özgür ortamı yaratabilmek için ihtiyaç duyulan yeniden yapılanma (reformasyon) hareketine ilk katılanlar arasında pek çok burjuva, kapitalist, entellektüel, hümanist ve ilginçtir çok sayıda papaz ve din adamı bulunmaktaydı. Bunların yanı sıra Ortaçağ'ın feodal düzeninden hoşnut olmayan krallar, soylular ve köylüler de bu harekete sonradan katılanlar arasındaydı. Kilisenin sadece uhrevi olanla ilgilenmesini sağlayarak dünyevi alanda tek yetkili kurum olmayı hedefleyen krallıkların ve kralların, Ortaçağ kilisesinin feodal düzende sahip olduğu sınırsız maddi serveti ve de toprakları elde etmek isteyen soyluların ve Ortaçağ boyunca çiğnenen haklarını reformasyonla güvence altına alabileceklerini düşünen köylülerin bu harekete katılmaları gayet doğaldı.

16. yüzyılda reformasyon hareketini ilk başlatan Martin Luther olmuştur. 31 Ekim 1517'de Wittenberg Kilisesi'nin kapısına astığı "95 tezi" ile katolik kilisesinin günah bağışlamalarını protesto ederek dinde devrime yol açmıştır. Luther'e göre Hıristiyan özgürlük, yani kişinin araya kimseyi sokmaksızın kendi kişisel inancına dayanarak tanrı ile doğrudan ilişki kurması kaçınılmazdır. Kurtuluşa kavuşmak,

27. R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, London, 1926, s. 6.

tanrıya layık olabilmek için ise Katolik kilesinin kurallarına uymak boşunadır, insanın tanrıya karşı tutumu tamamen kendi iç dünyası ile ilgili bir durumdur. Öte yandan tanrı da kullarına, araya kimseyi koymaksızın, kutsal kitap vasıtasıyla hitap eder. Tanrı ile kul arasından kilise kurumunu ve ruhban sınıfını çıkaran, tanrı adına günah bağışlamanın mantıksız olduğunu belirten, en üstün gücün kutsal kitap olduğunu söyleyen reformasyon hareketinin yeni dinsel etiği Protestanlık tamamen kiliseyi inkâr yoluna gitmiyorsa da bu kurumun Ortaçağ boyunca sahip olduğu yetkilerini oldukça azaltıyor, bireye ve çalışmaya verdiği önemle burjuvazi ve kapitalizme uygun bir dinse' ortam yaratıyordu.

Yeni yeni oluşmaya başlayan bu dinsel etik, ekonomik ilişkileri Katolikliğin kendilerine sunduğu çok sınırlı alandan kurtarmak için çabalayanlar, özellikle de burjuva ve kapitalistler için bireysellik tezini öne sürerek bulunmaz bir fırsat yaratıyordu. Katolik kilisesinin ve ruhban sınıfının kişilerin maddiyatlarını sömüren kuralları olmaksızın, alt tabaka ekonomik girişimler neticesinde edineceği birikim sayesinde sınıf atlayabilir, üst tabaka yani soylular ve krallar ise kiliseye verecekleri parayı kendilerine ayırarak yönetsel gücü ellerine geçirebilirlerdi.

Almanya'da ortaya çıkan Protestanlık, büyük ticaret merkezlerinde ve Kuzey Avrupa'da yayılmıştır. Güney Avrupa ise Katolik kilisesinin ana mekanı durumuna gelmiştir. Fakat kuzeyde olmalarına karşın İrlanda, Polonya ve Avusturya Katolikliğini korumuştur.[28]

Bu burjuvaziye çok uygun olan yeni din Protestanlık Luther olmasaydı da ortaya çıkabilir miydi? Yine acaba Luther,

28. S. Hüseyin Nasr, (Çev. Şahabettin Yalçın), Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi, İstanbul, 1995, s. 192.

amacından oldukça uzaklaşmış, daha doğrusu kendisine yanlış amaçlar edinmiş olan Katolikliği topluma daha fazla zarar vermesini engellemek amacı ile mi tasfiye yoluna gitmişti? Yoksa 15. yüzyıl sonlarında gelişmeye başlayan burjuva toplumunun isteklerine uygun bir sosyo-ekonomik ortam hazırlamak amacı ile mi böylesi bir dinsel etik geliştirmişti?

Bu konuda diğer siyasi tarihçilerden farklı biçimde düşünen Lucien Febvre, "Martin Luther" adlı kitabında M. Luther'in kapitalist zihniyeti destekleyemeyeceğini çünkü gayet vasat bir aileden geldiğini belirtirken, aksine onun Ortaçağ doktrinlerine tümü ile bağlı biri olduğunu söylemektedir. Protestanlığı ise burjuvaziye ve toplum ihtiyaçlarına uygun bir din icat etmek için değil, kendi kişisel ve zihni ihtiyaçlarını karşılamak amacı ile geliştirdiğini fakat sonraları burjuvazinin bu yeni dini kendi amaçları doğrultusunda değiştirdiğini savunmaktadır.[29]

Çoğu tarihçi ise Protestanlığın doğal tarihsel sürecin bir sonucu olarak oluştuğunu düşünmekte ve Weber'in "inançlar başta ekonomik çıkarlara dayanarak, toplumsal bazda yapılanırlar" şeklindeki tezini desteklemektedir. Bu tezi uygulamaları ile destekleyenlerden biri de Martin Luther'in dinsel öğretisinin Fransız toplumunun sosyal ve ekonomik niteliklerini tam manası ile kapsayamayacağını düşünen ve kendi ülkesi için daha dünyevi ve mantıklı bir öğreti geliştiren Jean Calvin olmuştur.

Jean Calvin, Martin Luther gibi ilahiyat kökenli bir din adamı idi. Onun Martin Luther'den farklı olarak dile getirdiği "iman yolu ile aklanma" yerine "tanrının mutlak yazgısıdır." Calvin'e göre bu öğreti, öne sürdüğü mutlak yazgı dü-

29. Lucien Febvre'in Luther ve Protestanlıkla ilgili görüşleri için bkz. Lucien Febvre, a.g.e., s. 97–103 ve Lucien Febvre, Martin Luther, Paris, 1928.

şüncesi ile kişileri yazgıcılığa sürüklemeyecek tersine öbür dünyada günahkâr olup olmayacağını bileyen kişi yaşadığı müddetçe mutlak ve de yüce Tanrı'nın ünü için her türlü olumlu davranışı bir görev bilerek, girişimlerindeki başarılarına göre kendisini seçkinler arasına katabilecek ve Tanrı tarafından kendisine ne türden bir gelecek sağlanacağını en azından tahmin edebilecekti.[30]

Kendisine uygun bir dinsel etik arayan burjuvazinin Calvin'in bu öğretisini "çalışmasının ve başarıya ulaşmanın Tanrı tarafından kutsandığı" şeklinde bir yoruma dönüştürmesi çok zor olmadı. Pek çok kapitalist tüccar bu öğretiyi çok geçmeden sahiplendi. Bir ölçüde Luther'in geliştirdiği dinsel öğretiden, çalışmaya verdiği önemden dolayı, sosyal bilimciler ve iktisatçılar tarafından daha detaylı bir biçimde yorumlanan Calvinist öğreti, ünlü sosyal bilimci Max Weber tarafından da derinlemesine incelenmiştir.

C. WEBER VE PROTESTAN AHLAKI

Weber'in Protestan ahlakına ilişkin yorumlarının tümü temelde tek bir görüşü ortaya koymaktadır: Dinin toplumsal yaşamda ne denli etkin bir görev üstlendiği. İnançların eylemlere, eylemlerin ise inançlara neden olduğunu vurgulayan Weber, Protestanizm ile ekonomik başarı arasında görünür bir bağın var olduğunu savunmuştur. Protestan ahlakın; "tanrı takdirini kazanmak iman yolu ile gerçekleştirilemez ve mutlak yazgı kaçınılmazdır" şeklindeki niteliği Weber'e göre kişileri kaderlerine boyun eğmek yerine, kendi kaderlerini teminat altına almanın yollarını araştırmaya itmiştir. Bu teminatı ise kişi, mazbut bir hayat sürerek ve çalışarak

30. Kalvinist öğreti için bkz. Kadir Canatan, Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme, İstanbul, 1995, s. 123–132.

sağlayabileceğini düşünmüştür. Birbiri ile çok bağlantılı olan bu iki eylem, yani mazbut, zevkten ve eğlenceden uzak bir yaşam ve bu düzgün yaşamda tanrıya layık olabilmek çin daima çalışmak, kapitalist zihniyetin sunduğu para kazanma ve birikim sağlama gibi iki temel amacı gerçekleştirmede istenen ortamı gayet rahat sağlamıştır.[31]

Weber'in Protestan ahlakın kapitalizmi doğurduğu[32] ve kapitalizmin ise kapitalist mülkiyet tarzı, güdümlü olmayan emek, rasyonel hukuk ve serbest ekonomik faaliyetler gibi sadece Batı toplumlarına özgü bazı özellikler vasıtası ile oluşabileceği şeklindeki düşünceleri sosyologlar arasında farklı yorumlara neden olmuştur. Weber'in Protestan ahlakı tezini yorumlayan pek çok sosyolog, Weber'in tezinde tutarsızlıklar olduğunu öne sürmüş, Weber'e yaklaşımlarında onun argümanları ve örneklendirmelerinin karmaşıklığına değinen sosyologlar ise Weber'e eleştirilere karşın, sosyolojik düşüncesini birleştiren ve bütünleştiren merkezi bir temanın bulunduğunu inkar etmemişlerdir.[33]

Weber'in tezine eleştirel bir yorum getiren Alasdair Maclntyre "A Mistake About Causality In The Social Sciences" adlı makalesinde Weber'in, inançların eylemlere, eylemlerin de inançlara neden olduğu yönünde kolay bir etkileşimcilik içine düştüğünü[34] savunur. H. M. Robertson, Weber'in savunduğu gibi kapitalizmin bazı dini niteliklerden değil maddi koşullardan doğduğunu,[35] bunun yanı sıra H. R. Trevor-

31. Donal MacRae, (Çev. Nur Vergin), Weber, İstanbul, 1985, s. 59.
32. Protestanlık ve Kapitalizm arasındaki ilişki için bkz. M. Weber, (Çev. Zeynep Aruoba), Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, İstanbul, 1985.
33. Bryan S. Turner, (Çev. Yasin Aktay), Max Weber ve İslam, Ankara, 1991, s. 20.
34. Alasdair Maclntyre "A Mistake About Causality in the Social Sciences", Philosophy, Politics and Society, c. II içinde, Oxford, 1963.
35. Bkz. H. M. Robertson, a.g.e., s. 10-14.

Roper[36] ve Nicholas Lobkowicz[37] gibi bazı sosyologlar da Weber'in din ve ekonomi arasındaki ilişkiyi vurgulayan "feodalizmin dini niteliklerinin kapitalist ortamda doğal olarak dışlandığı ve yeni dini ilkelerin doğal biçimde oluştuğu" şeklindeki görüşünün Marx'ın materyalizmi ile aynı paralellikte olduğunu savunmuşlardır.

Weber'e yönelik tüm bu olumsuz eleştirilerin yanı sıra Weber'e ilişkin olumsuz eleştirileri reddeden ve bu eleştirilerin Weber'i anlayamamaktan kaynaklandığını savunanlar da bulunmaktadır. Örneğin Weber'i "kolay bir etkileşimciliğe" düşmekle suçlayan sosyologlara karşı Peter L. Berger Weber'in "seçmeci yakınlaşma" tezini, tarihte belli düşünce ve sosyal olayların, etki-tepki neticesinde birbirleri ile etkileşime girdiklerini ifade etmek için kullandığını belirtmiş,[38] Ferdinand Kolegar Weber'in tezinden yola çıkarak, Protestanlığı ekonomik gelişmenin basit ve tek nedeni olarak kabul eden düşünceyi eleştirerek, Weber'in ekonomik ve dini ahlak arasındaki karşılıklı etkileşimi vurgulamak istediğini söylemiş,[39] C. Wright Mills ise Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Doğuşu adlı incelemesinde hemen her tezinde Marx'ın özellikle ekonomik materyalizmi ile ortak görüşleri paylaşan Weber'in Marx'ın ideolojisine sosyolojik açılardan takviyede bulunduğunu vurgulamıştır.[40]

---

36. Bkz. H. R. Trevor-Roper, Religion, Reformation and Social Change, London, 1967, s. 4-14.
37. Bkz. Nicholas Lobkowicz, "Marx's Attitude Towards Religion", The Review of Politics, c. 26 içinde, London, 1964, s. 319-352.
38. Peter Berger, "Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy", American Sociological Review, c. 28 içinde, 1963, s. 950.
39. Ferdinand Kolegar, "The Concept of Rationalization and Cultural Pessimism in Max Weber's Sociology". The Sociological Quarterly, c. 5 içinde, 1964, s. 362.
40. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, From Max Weber: Essays in Sociology, London, 1961, s. 47.

Tüm bu olumlu ve olumsuz eleştiriler, yapılan yorumlar ve öne sürülen tezler; ya ekonomik ilişkilere uygun dinsel bir etiğin ya da yeni dinsel etiğe uygun yeni bir ekonomik ilişkiler tarzının; geleneksel kurum ve kurallara, dogmalara, güdümlü düşünmeye kısaca tüm gelişmeyi engelleyici dinsel niteliğe alışık Ortaçağ toplumunu ne denli büyük ölçülerde etkileyebildiğini açıkça göstermektedir ve artık Calvinist öğreti dalga dalga yayılarak diğer ülkeleri de etkisi altına almaya başlamaktadır.

Calvinist öğretinin farklı bir biçimi İngiltere'de ortaya çıkmıştır. VIII. Henri'nin ölümünden sonra tahta geçen Kraliçe Elisabeth (1558–1603) aynen babasının zamanında gerçekleştirilmiş olan dinsel reformlara benzer nitelikte bir dizi reform yapmak istiyordu. İnanç ve törenlerde Katolik öğretiye bağlı fakat papanın otoritesi yerin hükümdarın otoritesine dayalı daha laik bir kilise gerçekleştirmekti amacı. Nitekim yayınlattığı "Acte de Suprematie" kanunu ile krallık makamına dinsel otoriteye sahip olma imkanı tanıyordu. Ardından İngiltere'nin dinsel öğretisini tam olarak saptayabilmek için 1563'te yayınladığı bildiri ile yeni dinsel etiğin, papanın otoritesini kesinlikle reddettiğini, Katolikliğin sadece törenler, din adamlarının kıyafetleri, dualar gibi birtakım formalitelerini benimsediğini açıklıyordu.[41]

Ne Protestanları ne de Katolikleri memnun edebilen bu yeni mezhep "Anglikanizm" çok geçmeden hem Protestanlardan hem de Katoliklerden tepki görmeye başladı. Kraliçe Elisabeth, İngiltere'de Anglikanizm'in uygulanması için hiçbir zulümden kaçınmıyordu: Mezhepleri yasaklıyor ve Katolikliği yaymak için kurulmuş olan bazı tarikat üyelerine iş-

41. Anglikanizm hakkında daha geniş bilgi için bkz. E. G. Leonard, Histoire du Protestanisme, Paris, 1956, s. 50–85.

kence uyguluyordu. Katolik inançlara bağlı kişilerin bu yeni öğretiye karşı aldıkları olumsuz tavrın yanı sıra İngiltere'deki Calvinistler de Katolikliğin formalitelerini uygulamaya devam eden, kiliseyi papanın otoritesinden tam olarak kurtaramayan ve krallık otoritesi altına sokmak isteyen Anglikanizm'e pek sıcak bakmıyorlardı. Kraliçe hem Katoliklik yandaşlarına hem de İngiliz kilisesinin papanın kurallarında arındırılmasını isteyen puritenlere karşı savaş açmıştı.

Tüm karşıtlıklara ve çalkantılı sosyal ve de siyasi ortama karşın din 16. yüzyılda zorunlu bir reforma tabi tutulmuş ve neticede Batı'da aydınlanmayı başlatabilmek için gerekli olan dinin geleneksellik ve devletle olan birlikteliğinden kurtarılma süreci başlatılmıştır.

D. REFORMASYON HAREKETİNİN YANKILARI

Yeni dinsel öğreti Protestanlık Almanya'da ortaya çıkmış ve kısa sürede diğer ülkelere de yayılmıştı. Din hususunda Ortaçağ'a kıyasla çok daha özgür düşüncelerin serpilip, gelişme imkânı bulabildiği reformasyon sonrasında yapılan yeniliklerden doğal olarak memnun olmayanlar da vardı.

16. yüzyıl ortalarında büyük bir güce ulaşan ve kendisine yeni yandaşlar bulmayı başaran reformasyon ve yeni dinsel etik Protestanlık, karşısında Katolik mezhebine sıkı sıkıya bağlı olanları bulmuştu. Katolik öğretiye bağlı olanlar ilk olarak reformasyon hareketinin oluşturduğu yeni sosyal ortama uyum sağlayabilmek için Katolik kilisesinin kurumsal yapısında bazı yenilikler yapma yoluna gittiler. Bunlar arasında, geliri yüksek papazlık orunlarının tekelde toplanması, gerekli görevleri yerine getirmeden kazançlı hizmetlerden yararlanmanın kaldırılması, papalık makamındaki insan sayısının azaltılması, başpiskoposlara kutsama için ve-

rilen paraya son verilmesi, kilise mülklerinin bir bölümünün dünyalaştırılması ve kiliseye yapılan bazı atamaları denetleme yetkisinin krallara verilmesi bulunuyordu.[42] Aslında amaç reform yapmak değil, Katolik kilisesini bazı değişikliklerle günün şartlarına uydurmaya çalışarak, eski gücüne döndürmekti.

Ortaçağ'ın feodal düzeninde kendilerine bir yer edinmeyi başaran ve bu düzenden azami çıkarlar sağlayan feodal düzen yandaşları reformasyon hareketine hiç de sıcak bakmıyorlardı. Bu grup 16. yüzyıl ortalarında reformasyona karşı reformasyon oluşturma girişimlerini başlatmıştı. Diğer yandan reformasyona en şiddetli karşıtlık Katolikliğin koyu savunucularından olan Cizvitler Tarikatı'ndan gelmekteydi.

Yeni mezhep Protestanlığın öğretisini dinden sapma olarak yorumlamalarından dolayı bu öğretiyi geliştiren reformasyona karşı da doğal olarak olumsuz tavır alanların yanı sıra reformasyon ile birlikte oluşan yeni sosyal ve de siyasal ortamdan hoşnut olmayan gruplar da bulunmaktaydı. Örneğin 15. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan kapitalizm ve kapitalizmin hazırladığı ortam sayesinde maddi açıdan ihya olan yeni sosyal sınıf burjuvalar maddi güçlerini yönetsel güç ile birleştirip yönetimde söz sahibi olmak istiyorlardı. Bu nedenle de krallık ile yakın ilişkiler kurup, istediklerin bu şekilde elde etme uğraşındaydılar. Soylular da toplumda daha üst statüler edinebilmek için yine krala başvurmak zorundaydılar, burjuvaların ise maddi açıdan kendilerine yakın bir seviyeye ulaşıp, yönetimde söz sahibi olma isteğinden memnun değillerdi. Burjuvaların ve soyluların bu iç çekişmeleri ise mutlak monarşileri yani kilise karşısında devlet kurumunu güçlendiriyordu.

---

42. Server Tanilli, a.g.e., s. 128-130.

Köylüler de özellikle Almanya'da gelişen ticari ilişkilerden mümkün olduğunca en yüksek seviyede çıkar sağlamayı hedefleyen toprak sahiplerinin, senyörlerin, ezici tutumundan şikâyetçiydiler. Amaçları, 16. yüzyılda reformasyon ile yapılanmaya başlayan yeni sosyal ortamdan küçük de olsa bir avantaj elde ederek, sömürülmekten kurtulup, bireysellik ülküsünü gerçekleştirebilmekti.

E. REFORMASYON HAREKETİNİN GENEL BİR DEĞERLENDİRMESİ

Avrupa toplumlarında aydınlanma sürecinin başlangıcı sayılan 16. yüzyıl reformasyon hareketi dinsel değil tamamen ekonomik kökenlidir. Bilindiği üzere, 15. yüzyıl sonlarında keşfedilen yeni yerler ve bu keşifler neticesinde oluşan kültürel, siyasal ve de toplumsal etkileşim sayesinde gelişen teknoloji mevcut ekonomik ilişkilerin şekil değiştirmesine neden olmuştu. Farklı bir görünüm birikimi sağlamak ve ticari ilişkilerden azami derecede kâr elde etmek temel amaçlar arasındaydı. Bu amaçların gerçekleştirilebilmesi için ise yönetimin yanı sıra ekonomik ilişkilerin de yönlendiricisi durumunda bulunan kilisenin yetkileri sınırlandırılmalıydı.

İşte aslında 16. yüzyılda dinde reformasyon şeklinde yaşanan yenileşmenin amacı ekonomik reformasyon yaratmaktı. Çalışmanın son bölümünde değinileceği üzere Batı 16. yüzyılda gerçekleştirdiği reformasyon ile Ortaçağ'ın geleneksel kurum ve de kurallarını bir anda kaldırıp yerine yenilerini tesis etmemiştir. reformasyon hareketi ile yeniden şekillenen ekonomik ilişkilere gayet uygun bu yeni mezhep, Protestanlık, Ortaçağ Katolik mezhebini ortadan kaldırmak için değil, sadece ona bir alternatif olarak belirmişti. Belli bir kesimin amaç ve de isteklerini (özellikle ekonomik kökenli)

gerçekleştirmesinde büyük kolaylık sağlayacak bu yeni mezhep, Katolikliğin aksine çok daha liberal görüşlü, çalışmaya önem veren, dogma ve önyargılardan uzak ve en önemlisi parayı seven insanlardan, yani kapitalist ve burjuvalardan büyük destek görüyordu.

Katoliklik ve Protestanlık arasında dinsel etik farklılığından dolayı bazı uzlaşmazlıklar da olsa, Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde görüldüğü gibi yapılan reformlardan sonra dinin önemini kaybettiği kaygısı ile dine sıkı sıkıya bağlanma ve yenilikleri dinselleşme faaliyetleri ile sabote etme girişimleri yaşanmamış, bu nedenle de 16. yüzyıl reformasyon hareketinin ardından aydınlama aşamalı bir biçimde gerçekleşmiştir.

16. yüzyıl reformasyon hareketinin yarattığı ekonomik sonuçlara bakacak olursak, bu hareketin 15. yüzyıl sonlarında oluşmaya başlayan burjuvazi ve kapitalizmin gelişmesine açık bir destek verdiğini görürüz. Ortaçağ boyunca maddi ilişkileri yönlendirme yetkisine sahip Katolik kilisesinin, kişilerin ve diğer kuruluşların sahip olduğu maddi birikimleri kendi inisiyatifine aktarması ve böylece kişileri hür teşebbüsten alıkoyması neticesinde oluşan ve 16. yüzyıla dek süre gelen ekonomik ilişkilerdeki kısırlık; yeni oluşmaya başlayan ve reformasyon hareketinde kendi arzu ve amaçlarına ilişkin çok şeyler buldukları içini ona destek veren burjuva ve kapitalistlerin bireysel ve hür girişimcilik fikirleri ile kırılmaya başlanmıştı. Artık ekonomik ilişkileri canlandırmak için kişi ve de kurumlar sahip oldukları parayı kilise kurumuna aktarmaksızın kendi istekleri doğrultusunda kullanmak istiyorlardı. Koyduğu ilkelerle bu düşüncelerin serpilmesine öncülük eden yeni mezhep Protestanlığın dalga dalga yayılması ile ekonomik ilişkiler gelişiyor, bu işten çıkar sağlayanların sayısı artıyor ve Katolik kilisesinin

dinsel etiği ekonomik gelişmenin önünde büyük bir engel olarak görülmeye başlanıyordu. Yani reformasyon ile ön plana çıkan başat ekonomik çıkarlar, engel teşkil eden dinsel değerlerden daha üstün olarak yorumlanıyor ve din bu durumda, doğal olarak eski önem ve de otoritesini kendiliğinden kaybediyordu.

Böylece 16. yüzyılda yaşanan reformasyon çağdaşlaşmanın bir bağlamda ön koşulu olan ekonomik ilişkilerin gelişimini sağlamakla kalmamış, modern toplumlarda olması gereken din-devlet ayırımını da getirmiş ve hatta devleti dinden üstün bir konuma taşımıştır. Bilindiği gibi reformasyon hareketi ile maddi güçlerini arttırma imkânı bulan burjuvalar 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ekonomik güçlerini yönetimde söz sahibi olmak için kullanmak istiyorlardı. Bu durumda kralların desteğini sağlamak, onlara yönetimde bazı imkânlar sunabilirdi. Burjuvaların krallığa kendi çıkarlarını gerçekleştirebilmek, soyluların da yönetim kademesinde daha yüksek makamlara sahip olabilmek için yakınlaşıp, destek vermeleri, çağdaşlaşma sürecinde doğal olarak yaşanan bir durumu, devletin dinden üstün olma durumunu beraberinde getirmiştir.

Batı'nın esas olarak Aydınlanma Hareketi ile başlatıp Fransız İhtilali ile tamamladığı çağdaşlaşma sürecinin önemli bir başlangıcı sayılan 16. yüzyıl reformasyon hareketi toplumsal ve siyasal bir devrim gerçekleştirmese de yarattığı liberal ortam sayesinde 17. ve 18. yüzyıllarda skolâstikten uzak düşüncelerin gelişmesine, bilimselliğin ve rasyonel zihniyetin önemsenmesine, burjuva ve kapitalistlerin ticaret ve sanayinin gelişmesine katkıda bulunmalarına, İngiltere'de burjuva ve sanayi devrimlerinin yaşanmasına güçlü bir temel hazırlamıştır.

3- XVII. YÜZYILDA ÇAĞDAŞLAŞMA AÇISINDAN BATI'NIN GENEL GÖRÜNÜMÜ

A. XVII. YÜZYILDA BİLİMSEL-FELSEFİ GELİŞMELER VE DİNİN DURUMU

17. yüzyıl bilim ve felsefe alanlarında eşsiz güzellikteki gelişmelerle doludur. Bilim ve felsefe adına gerçekleştirilen bu gelişmelerin din ve düşünce alanlarında da büyük etkileri görülmüştür.

Bilimsel tezleri ile Tanrının üstünlüğünü destekleyen Aristoteles'in karşısına yeni düşüncelerle çıkan bilim adamları daha ilk başlarda kilisenin hoşnutsuzluğu ile karşılamışlardır. Kopernik, Kepler, Galilei, Toricelli, Harvey ve Descartes, Aristoteles'in dünyanın hareketsiz ve evrenin merkezi olduğu, gökteki tüm cisimlerin daire biçiminde evrenin merkezi olarak kabul edilen dünyanın çevresinde döndüğü, her canlıda varolan hareketin ruhtan kaynaklandığı şeklindeki düşüncelerini çürütüyorlardı. Onlara göre evrendeki hareket daire biçiminde değil, elips biçimindeydi ve en önemlisi nesnelerin hareketini belirleyen ruh değil, matematiksel konumlardı. Bu durumda pozitif bir bilim olan matematik bazı olayları açıklamada, yaptığı ve yarattığı her şey tartışmasız doğru olarak kabul edilen Tanrı'nın üstünde bir konuma getiriliyordu. Daha da kötüsü, bugüne dek doğru olarak kabul edilen bazı ilkelerin bilimsel buluşlar ile yanlışlığı ispatlandıkça kişilerin, özellikle bilim adamlarının Tanrı'ya ve Hıristiyan öğretiye karşı güvenleri azalıyor, sorgulamalar başlıyor, dogmalar yerine insan aklına ve bilime olan bağlılık artıyordu.[43]

---

43. 17. yy.'da Bilim ve Din arasındaki ilişkiler hakkında detaylı bilgi için bkz. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, c. I, İstanbul, s. 172–219.

Doğal olarak bu kıpırdanışlar, kilise kurumunun ve ruhban sınıfının siyasal ve de ekonomik yetkinliğini sürdürme çabasında büyük bir engel teşkil ediyordu. Bilim adamlarının bilimi geliştirmek adına destekledikleri özgür düşünceler, insanları Tanrının varlığı ve koyduğu ilkeler dâhil her şeyi sorgulamaya ve her şeyden kuşku duymaya sürüklüyordu. Felsefe ve bilim alanlarındaki gelişmelerin yanı sıra sosyal bilimlerin doğuşu, edebiyatta akla, mantığa ve sağduyuya verilen önem, özgür düşüncelere yer veren gazete ve kitapların basımı da kilise ve ruhban sınıfının Protestanlıkla eleştirilmeye başlanan ilkelerini savunulması imkânsız bir duruma getiriyordu.

Tüm bu bilim adamları, filozoflar ve edebiyatçılar arasında kilise kurumuna ve ruhban sınıfına karşıt tutumunu en net biçimde ifade eden John Locke olmuştur. Fikirleri Protestanlık, kapitalizm ve burjuvazi ile büyük bir uyum içinde olan Locke'a göre herkes özgür ve eşittir ve yine herkesin yaşama, özgür olma ve mülk edinme hakkı vardır. Hiçbir kurum ya da kanun kişileri bu doğal haklarını kullanmaktan alıkoyamaz. Devlet önemlidir, çünkü kişilerin doğal haklarından faydalanmalarını temin etme görevi vardır. Devletin kilise ile olan birlikteliği bu hakların korunması ile tezat teşkil eder. Çünkü kilise kurumunun kişilerin maddi tasarruflarını kendi inisiyatifleri doğrultusunda kullanım hürriyetine karşıt bir tutumu vardır. Bu nedenle kilise ve devlet birbirinden ayrılmalıdır. Bu ayırım doğaldır, çünkü devlet dünyevi, kilise ise uhrevi olanla ilgilidir. Yaptırım gücünü kullanan, kişileri maddi ve manevi açılardan sömüren, yönetsel ve de maddi iktidarlarını tanrısal güçle meşru kılan Katolikliğin bu sosyal düzen içinde var olması mümkün değildir.

Batı toplumlarının çağdaşlaşma sürecinde sosyal ve siyasal açılardan 17. yüzyılın en çarpıcı yönünü vurgulayan

John Locke diğer çağdaşları gibi toplumun reformasyonun hazırladığı modern şartlara uyumunu sağlamada önemli bir görev üstlenmiştir.

Sonuç olarak; 17. yüzyılda bilim, felsefe ve kültür hareketleri düşünsel açıdan yarattığı tüm çelişkilere karşın Ortaçağ'a kıyasla liberal bir siyasal ve de sosyal ortamın gelişmesine olumlu katkılarda bulunmuştur. 17. yüzyılda çağdaşlaşma sürecinde yer alan bir diğer olay da İngiltere'de yaşanan devrimdir. Ortaçağ'a özgü feodal düzeni tamamen yıkıp yerine dolaylı yollardan da olsa kapitalist sistemi oluşturan burjuva devrimi, Batı toplumlarının 16. yüzyılda başlattığı çağdaşlaşma sürecinde incelenmesi gereken siyasal ve de ekonomik bir diğer yenileşme hareketidir.

B. İNGİLİZ BURJUVA DEVRİMİ (1688) VE ALT SINIFLARIN KULLANILIŞI

İngiliz burjuva devrimi gerçek bir devrim sayılabilir, çünkü Ortaçağ'dan kalma bazı ilkelere kökten son vermeyi başarmıştır. Batı'nın çağdaşlaşma süreci açısından bizi ilgilendiren İngiliz devriminin gelişme süreci değil, hangi nedenlerle bu devrime ihtiyaç duyulduğu ve siyasal ve de iktisadi açılardan ne türden yeniliklere araç olduğudur.

17. yüzyılda İngiliz devrimini hazırlayan asıl neden coğrafi keşiflerden sonra ticaret, sanayi ve teknolojinin İngiltere'de büyük bir gelişim içine girmesidir. Coğrafi keşifler neticesinde sahip olunan sömürgeler İngiltere için eşsiz bir ticari kaynak oluşturuyordu. 15. yüzyıl sonlarında oluşan burjuva sınıfı için ise bu yeni ülkeler geniş birer sermaye durumundaydı. Burjuvazinin maddi imkânlarını genişletebilmek için ilke edindiği kapitalist zihniyet önünde hiçbir engel istemiyordu. Oysa 17. yüzyıl ortalarında İngiltere'de kapitalizmin geliş-

mesini engelleyen siyasal ve de sosyal bazı unsurlar bulunmaktaydı. Örneğin feodal düzenin devam ettiği İngiltere'de tarım istenen düzeyde gelişme gösteremiyordu. Topraktan elde edilen paranın büyük kısmı senyörlere gidiyordu. Ayrıca senyörler ısrarla tarımda feodal düzenden kalma tekniklerin uygulanmasını istiyorlardı. Bu ise kapitalizmle uyum içinde olması gereken tarımı gelişmeden alıkoyuyordu.

Kapitalizmin gelişmesini engelleyen bir diğer unsur da mutlak monarşilerin keyfi yönetimleri idi. Kilise kurumu ile maddi yönden paralel zihniyete sahip İngiliz krallığı köylülere vergiler koyuyor, sabun, şarap, demir ve kömürün üretim ve satışını tekeline alıyor, bu tür girişimlerden kazandığı parayı ise Anglikan kilisesi ile bölüşüyordu. Krallığın ve kilisenin bu gelişmeyi engelleyici ve zorba tutumu parlamento ve ezilen halk kitleleri arasında nefrete yol açıyordu.[44]

Mevcut düzeni yıkmak için ilk girişim parlamentonun toplantıya çağrılması ile başlatılmıştır. Parlamentonun toplantıya çağrılmasındaki amaç, krallığın keyfi yönetimine son vermekti. İki kez fesh edilen parlamento, üçüncü toplantısı sonunda krala isteklerini kabul ettirmişti. Parlamentonun krallık karşısındaki zaferi; parlamentonun krallığın yetkilerini sınırlandıracağı, krallığın en önemli görevlerinin parlamentonun uygun göreceği kişilere verileceği gibi kararların burjuvalardan oluşan grup tarafından kabul ettirilmesi idi. Bu olayla İngiliz tarihinde ilk kez, kapitalizmin taşıyıcısı durumunda bulunan burjuvazi ön plana çıkmayı başarıyordu.

Bu karardan sonra kral ile parlamento büyük bir anlaşmazlığa düştü. Parlamentoya karşı giriştiği fiili mücadelede

---

44. Daha geniş bilgi için bkz. L. Stone, The Causes of the English Revolution 1529–1642, London, 1972 ve E. N. Williams, Ancien Regime in Europe 1648–1789, London, 1969, s. 485–504.

kral, karşısında yalnız parlamentoyu oluşturan burjuvaları değil, ezilen köylü tabakasını ve kentli liberalleri de buldu. Krallık, senyörler ve Anglikan kilisesi yandaşları; parlamento üyeleri, halk ve püritenlerin oluşturduğu gruba karşı savaş açtılar.[45]

Krallık karşısında maddi ve kişisel özgürlüklerin kazanılması için başlatılan savaş neticesinde, bu iki özgürlüğe en çok ihtiyacı olan halk ve köylüler durumlarını düzeltebilecek herhangi bir fırsat elde edememişlerdi. Zenginleşen taraf yeni oluşan soylu tabaka ve burjuvazi olmuştu.

İşte bu ilginç durum, İngiliz Devrimi'ni esas amacından saptırmış, sınıflar arasında eşitlik temin edileceği yerde daha yoğun bir eşitsizlik yaratılmıştı. Halk kitleleri arasında duyulan hoşnutsuzluk orduya da ulaşmıştı. Krallık iktidarına karşı kesin direnişi ve devrimi savunan ordu, parlamentonun içinde bulunan presbiteryenler ve kral tarafından çeşitli defalar engellenmeye çalışıldı. Fakat sonunda tüm yaşananların sorumlusu olarak görülen kral, idam edildi ve Cumhuriyet rejimine geçildi.

Krallığa karşı zaferin kazanılmasını sağlayan Olivier Cromwell Cumhuriyet'in ilanından sonra devrimden hiçbir kazanç sağlayamayan köylüler ve halk kitlelerinden durumlarının düzeltilmesi yönünde taleplerle karşılaşınca herhangi bir girişimde bulunmadı. İngiltere'de yaşanan siyasal ve de sosyal karışıklık neticesinde durumları daha da kötüleşen köylüler ve halk kitlelerinin düzene yönelik karşıtlıkları büyüdü. Devrimden istediklerini elde eden soylular ve burjuvalar, kralı tahtından indiren ve idam eden ordunun halk kitleleri ve köylülerin de üstesinden gelebilece-

45. Bkz. R. Ashton, The English Civil War: Conservatism and Revolution 1603–1649, London, 1979, s. 57–65.

ğini düşünerek askeri yönetimin kurulması amacındaydılar. Burjuvazi taraftarı olan Cromwell de bu türden bir girişime olumlu bakıyordu.[46] Bu sırada krallık yandaşları yeniden ortaya çıkmaya başlamıştı.

Olivier Cromwell'in ölümünden sonra, halk kitlelerinin ve köylülerin ayaklanmasına son vermek amacı ile burjuvalar ve ordu krallık iktidarının yeniden kurulmasını sağladılar. Burjuvaların halkı ve köylüleri sindirmek için uyguladığı bu yöntem, Stuartların zorba yönetimi sonucunda kendi çıkarlarını zedeleyen bir hal aldı. Yeni krallık iktidarı İngiliz Devrimi'ni başlatan burjuvalardan öç almaya girişti. 1688 yılında burjuvazi, amaçlarını gerçekleştirmeyi imkânsızlaştıran Stuart iktidarını yıkıp yerine Stuartların hasımlarından Guillaume d'Orange'ı tahta geçirdi. Yeni krala tacını giymeden önce Hakalar bildirisi imzalattırıldı. Bu bildiriyi imzalayan kral, parlamentonun krallık iktidarı ile olan ortaklığını ve İngiliz halkının geleneksel haklarını tanıdığını peşinen kabul ediyordu.[47]

C. İNGİLİZ DEVRİMİ'NİN ÇAĞDAŞLAŞMA İLE OLAN ÇELİŞKİSİ VE DİĞER YÜZYILLARA BIRAKTIĞI MİRAS

Aslında 17. yüzyılda yaşanan İngiliz Devrimi, çağdaşlaşmanın öncülü durumunda bulunan kapitalizmin ve kapitalist zihniyetin kendi ekonomik çıkarları adına destekleyen ve siyasal iktidarda söz sahibi olmayı amaçlayan burjuvaların bir devrimi nasıl kendi maddi ve de yönetsel kazanımları uğruna kullanabildiklerini gayet açık bir biçimde göstermektedir.

---

46. Bkz. J. Matrat, Olivier Cromwell, Paris, 1967, s. 125–140.
47. Server Tanilli, a.g.e., s. 228–229.

Krallığın kilise ile özellikle maddi ortaklığına son vermek ve ezilen halk kitlelerinin ve de köylülerin durumlarını düzeltmek üzere burjuvalar tarafından başlatılan İngiliz Devrimi, yine burjuvalardan oluşan İngiliz parlamentosunun yaptırım gücünü kullanarak mutlak monarkın birtakım haklarını kısıtlaması ile parlamento ve kral arasında anlaşmazlığa neden olmuştur. İşte bu ilk aşamada burjuvalar, bireyselliğini kullanamayan halk ve ezilen köylüler ile krallığa karşı cephe almışlardır. Gelişen olaylar, halk kitlelerine ve köylülere devrim ile vaat edilen bazı özgürlük ve hakların hiçbir şekilde verilmediğini, aksine eşitlik amacı ile devrimi başlatan burjuvaların maddi durumlarını iyice düzelttiklerini ve hatta ayaklanan halka ve köylülere karşı kralılk ile bir olup olumsuz tavır aldıklarını açıklıkla göstermiştir.

Bu devrim, 17. yüzyıldan sonra hırçın ve tamahkâr niteliklerini daha çok belli etmeye başlayan kapitalizmin aynen Ortaçağ'ın feodalitesi gibi kişileri rahatça kullanabildiğini ve burjuvaların da kapitalizmi kendi çıkarları uğruna tereddütsüz benimsediklerini göstermektedir.

Devrim yarattığı tüm sosyal çelişkilere karşın siyasal ve ekonomik alanlarda kayda değer yenilikler getirmiştir. Her şeyden önce krallığın yetkileri parlamento ile sınırlandırılarak kilisenin kraldan aldığı güce son verilmiştir. Diğer taraftan kilise kurumu ve kral ile ortak hareket eden ve kapitalizmin gelişmesinde büyük bir engel teşkil eden feodal düzenin savunucusu senyörlerin hükmü tarihe karışmıştır. Siyasal rejim adına getirilen en büyük yenilik ise, devrimden önce kralın mutlak olan hâkimiyetinin parlamento ile sınırlandırılması olmuştur. Yeni kralın imzaladığı Haklar Bildirisi (1689) de İngiliz halkının haklarının korunması açısından kişi özgürlüğü adına olumlu bir gelişmedir.

D. KÖYLÜ SAVAŞLARI VE OTUZ YIL SAVAŞLARI - PROTESTANLIĞIN YARATTIĞI DİNSEL BUNALIM

17. yüzyılın en yoğun siyasal ve de sosyal değişimini içinde barındıran İngiliz Burjuva Devrimi 16. yüzyıl reformasyon hareketinin başlattığı çağdaşlaşma eğilimini belli bir düzeye getirmeyi başarmıştır. 17. yüzyılda, bilim, felsefe ve teknolojide görülen gelişmeler ve kapitalist zihniyetin olgunlaşmasını sağlayan İngiliz Devrimi gibi olumlu olayların yanı sıra çağdaşlaşma sürecini baltalayan iki olumsuz olay yaşanmıştır: Almanya'da Köylü Savaşları ve Otuz Yıl Din Savaşları.

Feodal egemenlik altında ezilen köylüler Almanya'da başlattıkları savaş sonucunda yenilmişlerdi. İmzalanan Augsbourg Barışı ile Katolik kilisesi bazı reformlar gerçekleştirirken, soyluların burjuvazi karşısındaki egemenliği onlara istedikleri mezhebi kendilerine bağlı bulunan halka uygulatma imkânı tanımıştı.

Luther ve Calvin'in 16. yüzyılda kısır Katolik öğreti yerine daha liberal, sosyal ve de ekonomik gelişmeyi hızlandıran Protestanlık mezhebini destekleme amaçları, yeni mezhep Protestanlığın aşamalı bir biçimde Katolikliğin yerini almasını temin etmek ve Katolikliğin gelişmelerin doğal sonucunda kendiliğinden ortadan kalkmasını sağlamaktı. Fakat Köylü Savaşlarının sonunda güçlenen, prenslere tabi olan Lutherci, taraf prenslerin din hususunda istediklerini yapmalarını engelleyememiş, prensler de uyruklarına istedikleri mezhebi kabul ettirme yetkisi ile dinsel alanda iki başlılığa yol açmışlardır.

Din adına diğer bir olumsuzluk Otuz Yıl Savaşları olmuştur. Yine Almanya'da hüküm süren Otuz Yıl Savaşları sonunda Augsburg Barışı'nda olduğu gibi prenslere dinsel alanda aynı yetkiler verilmiştir. Katoliklik, Protestanlık ve

Anglikanizm'in Alman İmparatorluğu tarafından resmen tanınması yine aynı topraklar üzerinde dinsel alanda karmaşa yaratmıştır.

Bir tarafta Tanrı'nın doğrularını sorgulayan, kişi aklına her şeyden fazla önem veren, bilimi yücelten gelişmeler olurken diğer tarafta ulusları büyük yıkımlara sürükleyen din savaşları yaşanıyordu. Yani 17. yüzyıl hem gelişme hem de gerileme yüzyılı idi. 18. yüzyıl ise tersine hemen her alanda, ekonomik, sosyal ve de siyasal, büyük gelişmelerle doludur.

4- XVIII. YÜZYIL-AYDINLANMA ÇAĞI

"Muhafazakârlar devrimlerin sorumluluğunu Aydınlanmaya en azından yüzyılın ikinci yarısında görülen radikalleşmeye yüklediler. Oysa asıl sorumlular, muhtemelen, bir an önce köklü reformlara gidilmesi gerektiğini bir türlü kavrayamayan gericilerin, geçmişte yaşamayı sevenlerin, korkakların, aşırı muhafazakârların karşı güçleridir."

(Ulrich Im Hoff, Avrupa'da Aydınlanma, s. 266.)

A. AYDINLANMA ÇAĞININ NİTELİĞİ

"Aklın onu imana bağlayan iplerini koparark tüm aydınlıkların meşalesini eline alması için 18. yüzyılı beklemek gerekecektir. Aydınlanma filozoflarının aklı, aynı zamanda hem sonuna dek eleştirel hem de sonuna dek yapıcıdır: Bir yandan efsanelere, dinlere, keyfi iktidarlara saldırırken bir yandan da sonradan akılcılık (Rasyonalizm) diye adlandırılacak olan eksiksiz bir felsefe kurar.

Akılcılık, akla dayalı bir düzene sahip olduğu için dünyanın akıl tarafından mutlak olarak kavranabileceğinden emindir. Var olan her şey anlaşılabilir ve her şeyin bir var

oluş nedeni vardır. Bu akılcılık Homo Sapiens'in akla dayalı egemenliğini meşrulaştıran Hümanizma ile eklemlenir ve ona evrenin akla dayalı yasalarını öğreten bilime yaslanır. Akıl böylece bilgiyi, ahlakı ve politikayı birleştiren tek yol gösterici olur. İnsan, aklını kullanarak hareket edebilen ve öyle hareket etmesi gereken bir yaratıktır. Toplum akla uygun olarak düzenlenip yönetilebilir ve öyle düzenlenip yönetilmelidir"[48] demektedir Edgar Morin 18. yüzyıl Aydınlanma Çağının niteliğini belirtirken.

Gerçekten de 18. yüzyıl bilime tutku, Hıristiyanlığa eleştiri çağıdır. Bu yüzyılda bilimi bu denli yücelten, Hıristiyanlığa ise yoğun eleştirel yaklaşımda bulunmayı gerektiren en temel öğe kişilerin düşün yapısındaki gelişmedir. En önemli gelişme ise pek çok filozofun ortaya çıkması ve Hıristiyanlığı acımasızca eleştirmeye başlamalarıdır. Onlara göre, kutsal kitap, kişisel çıkarlarını her şeyin üstünde tutanların kendilerine göre yaptıkları gerçekten uzak sayısız değişikliklerle doludur. Bu durumda kutsal kitap ilk şeklinde sahip olduğu niteliklerden uzaklaştırılmış, güvenilirliği tamamen ortadan kalkmıştı. Kutsal kitapta Tanrı'nın yerini alan kişilerin kendi ilkeleri; diğer insanları, toplumu ve de siyasal işleyişi yönlendirici otoriteye sahip olamazdı, daha doğrusu olmamalıydı.[49]

Kutsal kitaptaki ilkeleri uygulatma çabası içinde olan, Hıristiyan öğretiyi savunan ruhban sınıf ise felsefecilere göre inananları düşünmekten alıkoyarak körü körüne itaate ve yoksulluğa sürüklüyor, halkı ve köylü sınıfı sömürerek haksızca maddi imkânlarını genişletiyor, koşulsuzca sahiplendiği sınırsız mülkler için devlete hiçbir vergi ödemiyordu.

---

48. Edgar Morin, (Çev. Şirin Tekeli), Avrupa'yı Düşünmek, İstanbul, 1995, s. 108–109.
49. Bkz. Max Horkheimer-theodor W. Adorno, (Çev. Oğuz Özügül), Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar I, İstanbul, 1995, s. 19–62.

Dinde görülen bu egemen tutum; eleştirel düşüncenin gelişmeye başladığı, akla olan güvenin arttığı, öğrenme arzusunun yaygınlaştığı 18. yüzyılda bilimlerin evrensel duruma gelmesini, pozitif bilimlerdeki gelişmeleri, doğa bilimlerinin ilerleyişini engelleyememiştir. Bilim ve felsefe alanlarındaki bu gelişmede ise bilim ve düşün insanlarının varlığını yadsımak mümkün değildir.

Montesquieu, sosyal hayatın kanunlarla düzenlenmesi, bu kanunların yapıldıkları ülkelere özgü olması ve kişilerin özgürlüğe kavuşmada bu kanunlardan yararlanması gerektiğini belirtirken, kişinin özgürlüğünü yüceltiyor, anayasal monarşiyi savunarak yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrı birer kuvvet olarak farklı grupların yönetiminde olmasını istiyordu. "Kanunların Ruhu" (1747) adlı eserinde, kuvvetler ayrılığı prensibinin uygulanması ile mutlak krallık iktidarının keyfi, despot yönetimine son verilebileceğini ifade ediyordu. Bu, siyasal sistemde köklü bir değişiklik anlamına geliyordu.

Öte yandan Voltaire, Montesquieu gibi kişi özgürlüğünden yana idi. Krallığın Tanrısal haklara dayanmadığını söyleyerek, mutlak krallık iktidarının yıkılmasını istiyor, inanç ve düşün özgürlüğünün esas olduğunu belirtiyordu.[50]

David Hume, Voltaire'in inanç özgürlüğünün esas olduğu tezini daha da ileri götürerek dinin insanlar üzerinde sadece korku yarattığını, modern yaşamın gelişimini engellediğini savunarak tüm Tanrı öğretilerinin reddedilmesini istiyordu.

Kant ise insan aklının gücünü överken, aklın sadece deneysel yollarla yargıya ulaşabileceğini, bu durumda deneye tabi tutulamayacak Tanrı varlığı hakkında herhangi bir çıkarıma varılamayacağını belirtiyordu.

---

50. Bkz. Server Tanilli, Voltaire ve Aydınlanma, İstanbul, 1994, s. 196–212.

Mevcut dine ve de siyasal işleyişe yönelik bu köklü tepkiler, bir taraftan 16. yüzyılda başlayan yenileşme hareketinin en elle tutulur sonuçlarını verirken, diğer taraftan da diğer yüzyılların çağdaşlaşma açısından varabileceği seviyeyi şimdiden yükseltmeye başlıyordu. Yüzyılın amacı, gelişmeyi engelleyen krallık iktidarının otoritesini sınırlayarak kilise kurumunun en büyük güç odağını ortadan kaldırmak, böylece bilimi, teknolojiyi, ekonomiyi ve kültürü olabildiğince geliştirmekti.

"Yüzlerce bilim adamı ve filozofun tezlerinin gerçekleşmesi için bir sonraki yüzyılı beklemelerini gerektirmeyecek bir devrim yaşandı 18. yüzyıl içinde."[51] Bu Fransız Devrimi idi. Sosyal, siyasal ve iktisadi alanlarda köklü bir yeniden yapılanmaya öncülük eden Fransız Devrimi'ni incelemek, 16. yüzyılda başlatılan çağdaşlaşma hareketinin 19. yüzyıl başlarında hangi seviyeye ulaştığını fark etmek açısından yerinde olacaktır.

B. XVIII. YÜZYILIN GÖRECE EN RADİKAL YENİLEŞME HAREKETİ -FRANSIZ DEVRİMİ- (1789)

"On insan kuşağının üzerinde çalışmış olduğu bir yapıtın ani ve şiddetli bir ritimidir.

(Alexis de Tocqueville, Eski Rejim ve Devrim, s. 59.)

1. Fransız Devrimi, Etkileri ve Sonuçları

18. yüzyılın en köklü yenileşme hareketi sayılan Fransız Devrimi'nin konumuz açısından tarihsel gelişimini incelemek yerine, ne türden karşıtlıklardan doğduğunu ve çağdaşlaşma

51. Ulrich Im Hoff, (Çev. Şebnem Sunar), Avrupa'da Aydınlanma, İstanbul, 1995. s. 17.

açısından gelecek yüzyıllara ne gibi miraslar bıraktığını görmek ve bunları yorumlamak daha uygun olacaktır.

Devrimin Fransız toplumunun kendi bünyesinde ve diğer Batı toplumlarında yarattığı yeni düzenin incelenmesinin yanı sıra devrimin kendisinin ne ölçüde bir devrim sayılabileceğine ilişkin yorumların da incelenmesi Fransız Devrimi'ni farklı bir boyuta taşıyacaktır.

Çoğu tarihçi tarafından gerçekleştirilmesi imkânsız olarak düşünülen ve bu nedenle zoraki mucizevî bir nitelik yüklenen Fransız Devrimi'ne ilişkin genel kanı asrın ve hatta asırların olayı olduğu şeklindedir.

Devrimin nedenleri sorulduğunda herhangi bir tarihçi, kralın despotik idaresini, 18. yüzyılın ilk yarısında yoğun biçimde yaşanan yenilikçi hareketleri oluşturan düşün insanlarının varlığını, Ortaçağ'dan kalma feodal düzeni, yozlaşan kilise kurumunu, sınıfların eşitsizliğini, maddi açıdan güçlenen burjuvalardan yönetimde söz sahibi olma isteklerini öne sürecektir.

Devrimin nedenleri ve sonuçlarına ilişkin farklı bir bakış açısı geliştiren Normandiyalı hukukçu Alexis de Tocqueville'dir. Devrimin pek çok kişinin bildiği şekilde büyülü bir şey olmadığını savunan Tocqueville bu savunusunu, 16 Haziran 1856'da yayımlanan "L'ancien Regime et la Revolution" adlı eserinde pek çok kaynağa dayanarak desteklenmiştir.

Tocqueville'e göre Fransız Devrimi'nin büyüklüğü; devrimin Fransız toplumunda toplumsal, siyasal ve de dinsel bazı köklü değişimler yaratması ve etkilerinin uluslararası boyutlara ulaşmış olmasından öte, yenileşme hareketinin başladığı 15. yüzyıl sonlarından bu yana, evrensel nitelikte olmayan, sadece burjuvazinin birtakım oyunlarla kendi çı-

karlarını genişletmeyi amaçladığı İngiliz Burjuva Devrimi hariç, yaklaşık üç asırlık radikal yenileşme girişimlerinden bu denli etkilenmeyi başarmış daha da önemlisi bu yenileşmeye uymak üzere kendilerini şartlandırmış olan kitlelerin varlığından kaynaklanmaktadır. Alexis de Tocqueville'in kitabında belirttiği gibi "En olağanüstü olan, işlerlik kazandırdığı görülen yöntemleri ve ürettiği fikirleri Fransız İhtilalinin tasarlamış ve kullanmış olması değildir: Büyük yenilik, onca halkın böylesine yöntemlerin etkinlikle kullanılabilecekleri ve böylesine özdeyişlerin kolayca kabullenilebilecekleri o noktaya gelmiş olmalarıdır."[52]

Tocqueville'e göre devrimin en çarpıcı yönü; Avrupa'da dinsel ve siyasal yasalarla bütünleşmiş, ilkelerini halka zorla kabul ettirmiş feodalitenin ve soyluluğun üstünlüğünü savunan aristokrasinin bunlara bağlı olan tüm kurum ve kuralları ile ortadan kaldırılışıdır.[53] Fransız Devrimi 18. yüzyılda olgun hale gelmiş yeniliklerin benimsenip, uygulanması için şiddetli bir çaba ve neticelendirmedir.

İlk bakışta Fransız Devrimi'ni çok sıradan bir olaymış gibi gösterme çabası içinde olduğu düşünülen Tocqueville aslında sadece gerçekleri dile getirmektedir. Tocqueville'in tarihsel gerçeklere dayalı şekilde diğer siyasi tarihçi ve siyaset bilimcilerden farklı biçimde adeta yeniden yorumladığı Fransız Devrimi'ni bu çalışmada onun düşünceleri ışığında anlamaya çalışmak, Tocqueville'in mucizevî niteliğinden kurtarmayı başardığı Fransız Devrimi'nin aslında Kemalist Devrim'den çok daha az köktenci nitelikte olduğunu ortaya koyacaktır.

---

52. Alexis de Tocqueville, (Çev. Turhan Ilgaz), Eski Rejim ve Devrim, İstanbul, 1995. s. 52.
53. Bkz. Alexis de Tocqueville, a.g.e., s. 59.

2. Tocqueville'e Göre Fransız Devrimi[54]

a. Devrimin Kökten Yenilikler Getirmediği

Tocqueville, 1789 devriminin kurumsallaştırdığı her şeyin devrim öncesinde oluşturulduğunu, devrimin en temel özelliğinin sivil toplumdaki gelişmeleri siyasal topluma aktarmadaki başarısı olduğunu söylemektedir.

b. Feodalitenin Devrimden Önce İşlevsel Olarak Silindiği

Tocqueville, feodal düzenin devrimden önce zaten silinmiş olduğunu, 1789 Devrimi'nin feodal düzeni değil, köylünün feodal düzen kalıntılarından duyduğu rahatsızlığı ortadan kaldırdığını belirtmektedir.

Devrim öncesi silinen feodal düzenden arta kalan feodal hakların Fransız köylülerinin üzerindeki eziciliğinin diğer ülkelere kıyasla Fransa'da çok daha sınırlı olduğunu, buna rağmen bu feodal haklardan duyulan rahatsızlığın devrimi körükleyici bir güç taşıdığını ileri sürmektedir.

Tocqueville'e göre devrim öncesi Fransa'da köylüler toprak mülkiyetine sahip olmaya başlamışlardı, senyörlerin ise köylüleri yönetme güçleri diğer ülkelere kıyasla çok daha zayıftı. İşte bu nedenlerden dolayı köylüler feodal kurallara dayanılarak alınan ondalıktan, toprak kirasından çok daha fazla sıkıntı duymaya başlamış, senyörlere bağlı kalmadığı için bunların hepsini kendisi ödemek zorunda bırakılmıştı.

Bu durumda köylülerin amacı senyörlerin baskısında kurtulup, toprak mülkiyetini kendi üzerlerine geçirmek değil, zaten dar kapsamlı olan feodal yaptırımları tamamen ortadan kaldırmaktı.[55]

---

54. Alexis de Tocqueville'in Fransız Devrimi'ne ilişkin siyasal, sosyal ve dinsel yönlü değerlendirmeleri için bkz. Alexis de Tocqueville, a.g.e.
55. Bkz. Alexis de Tocqueville, a.g.e., s. 63–73.

c. Devrimin Bir Burjuva Devrimi Sayılamayacağı

Tocqueville, Fransız Devrimi'nin bir burjuva devrimi sayılamayacağını, çünkü devrimle oluşan kapitalist düzeni destekleyen sınıfın sadece büyük sanayi burjuvazisi olduğunu, esnaf ve tüccardan oluşan orta tabaka kent burjuvazisinin ise kapitalist karşıtı düzenden yana olduğunu söylemektedir.

d. Devrimin Mutlak Monarşik Düzeni Yıkmak İçin Yapıldığı Fikrinin Yanlış Olduğu

Tocqueville, devrimin güçlü ve despotik krallık rejimini yıkmak için gerçekleştirildiğine ilişkin yorumların yanlış olduğunu çünkü devrim ertesinde yapılandırılan yeni devlet sisteminin daha despotik bir nitelikte olduğunu belirtmektedir.

e. Devrimin Aristokrasiyi Yıkmak İçin Yapılmadığı

Tocqueville'e göre devrim soyluluğu yıkmak için de yapılmamıştı. Çünkü fiili feodal düzen zaten devrim öncesinde yıkıldığı için soyluların ekonomik ve toplumsal açılardan güçlenmesini sağlayacak bir kurum da yoktu ortada. Böylece devrimin amacı, kurum olarak soyluluğu yıkmak değil, statü olarak ortadan kaldırmaktı.

f. Devrimin Kilise Kurumunu Ortadan Kaldırmayı Amaçlamadığı

Tocqueville, devrimin böylesi bir amaç taşımadığını, çünkü devrim öncesinde fazlası ile güçlenen devletin kilise kurumuna ve ruhban sınıfına ihtiyacı kalmadığını düşünmektedir.

Bu bağlamda, devrim sonucunda oluşan din-devlet ayırımının yani laikliğin de, devrim öncesi ruhban sınıfı ve kilise kurumuna karşı oluşan olumsuz tepkinin, düşün ve

bilim insanları sayesinde deneye tabi tutulamayan Tanrı varlığı ve buyruklarının inkar edilişinin ardından gerçekleşen doğal bir ayırım olduğunu, bu ayırımın devrimin oluşturmaya çabaladığı bir yenileşme olmadığını düşünmek yanlış olmayacaktır.

Tocqueville'e göre devrimin yaptığı, devrim öncesi oluşmuş olan bu oldukça çağdaş görünümü hukuki alanda yapılan değişiklikler ile desteklemek ve sağlam bir zemine oturtmaktı.

Örneğin feodal düzen yıkıldığı halde feodal hukuk düzeni devam ediyordu, krallık iktidarının mutlaklığını sınırlayan pek çok unsur devrim öncesi oluştuğu halde krallık iktidarının mutlaklığına ilişkin hükümler işlerlikleri kalmamasına rağmen halen korunuyordu.

Tüm bu farklı düşünceler bir tarafa, Fransız Devrimi'ni çağdaşlaşma girişimlerinde ortaya çıkışı, gelişimi ve sonuçları bakımından çok sıradanmışçasına göstermeye çalışmanın bu devrimin önemini azaltacağına inanmıyoruz ki Tocqueville'in yapmaya çalıştığı bu değildir. Devrimin, başkaları tarafından belirtildiği şekilde bir toplumu siyasal, sosyal ve de dinsel açılardan yeniden yaratmadığını, sadece var olan toplumsal potansiyeli zorlanmaksızın çok iyi biçimde kullanabildiğini göstermektir. 15. yüzyıl sonlarından itibaren sürdürülen çağdaşlaşma çabalarının özellikle toplumsal ve de siyasal alanlarda en net sonuçlarını ortaya koyan Fransız Devrimi, ilkelerini gelecek yüzyıllara taşıyabildiğine ve diğer ulusları özellikle siyasal ve de sosyal açılardan etkileyebildiğine göre bahsedilmeye değer köklü bir çağdaşlaşma girişimidir.

Bize göre Fransız Devrimi'nin en olumsuz yanı; halk tarafından geri kalmışlığın baş sorumlusu olarak düşünülen kilise kurumuna, ruhban sınıfına kısaca dine karşı alınan ve

tereddütsüz uygulanan ezici tavrın sonucunda, devrim ertesinde yaşanan dinsizlik fırtınasının, dinin yeniden canlanışına ve kilise kurumunun yeniden güçlenişine hırçın ve devrim karşıtı bir ortam hazırlamış olmasıdır.

Fransa'da yaşanan bu durum, farklı niteliklerine rağmen, Kemalist Devrim'in Türk toplumunda uygulamaya çalıştığı ilkelerin din düşmanlığı şeklinde algılanması ve bir süre sonra dinin siyasallaşma gücünü kendinde bulabilmesine Fransız Devrimi'nden başka 18. yüzyılda kişi özgürlüğü adına kazanılan zaferlerden bir diğeri de Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'dir.

C. AMERİKAN BAĞIMSIZLIK BİLDİRİSİ'NE FARKLI BİR BAKIŞ

4 Temmuz 1776'da Amerikan Kongresi tarafından kabul edilen, Thomas Jefferson'un hazırlamış olduğu Bağımsızlık Bildirisi, Batı toplumlarının çağdaşlaşma girişimleri içinde farklı bir niteliğe sahip olduğundan, bu Bildiri'nin ulusal ve uluslararası boyutlarda vermeye çalıştığı oldukça kapitalist özellikteki mesajını açıklamakta yarar var.

İncelemeye çalıştığımız gibi Batı toplumlarında 15. yüzyıl sonlarından itibaren başlatılan çağdaşlaşma girişimlerinin gönderme yaptığı alanlar genelde bilimi, teknolojiyi, sanayileşmeyi, siyasal düzeni ve dini ilgilendiren ve bunlarla ilgili gelişmeleri dolaylı yollardan hedef seçen alanlardır.

Örneğin, 16. yüzyıl reformasyon Hareketi direkt dinsel alandaki yenileşmeyi, 17. yüzyıl büyük ölçüde bilimsel ve felsefi gelişmeler vasıtası ile dinsel alandaki gelişmeleri veya İngiliz Burjuva Devrimi'nde görüldüğü gibi siyasal yapının liberalleştirilmesini, 18. yüzyıl Fransız Devrimi ise Ortaçağ kalıntılarını sosyal, siyasal ve dinsel alanlardan tümü ile silmeyi hedeflemişti.

Yine 18. yüzyıl kapsamında yayınlanan "Amerikan Bağımsızlık Bildirisi" ise bize göre diğer çağdaşlaşma girişimlerinden farklı olarak evrensel değil daha içsel (ulusal) bir nitelik taşıyordu.

Bilindiği üzere Amerikan toplumu, çok farklı mezheplere bağlı kişilerden oluşuyordu. Bu farklı mezheplere bağlı kişileri ise bir arada tutabilmenin en etkili yolu, bu kişileri asgari müştereklerde buluşturmaktı. 16. yüzyılda gelişmeye başlayan burjuvazi, gerçekleştirmeyi planladığı burjuva devriminde ihtiyaç duyduğu halk ve köylü desteğini nasıl "bireysellik" ülküsü ve "özgürlük" vaatleri sunarak sağlamayı başardı ise, 18. yüzyılda yayımlanan Bağımsızlık Bildirisi de farklı mezheplere ait kişilere sunduğu "bağımsız topraklarda özgür yaşayabilme" ülküsü sayesinde bağımsız bir devlet yaratabilmiş ve bu devleti güçlendirebilmiştir.

Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşunun hemen ardından devletin birliğinin korunması ve ekonomik yönden güçlendirilmesi yolundaki politikaların gerçekleştirilmesi de büyük ölçüde bu farklı mezheplere bağlı kişileri bir arada tutmayı sağlayan bildirinin "kişi özgürlüğü" ilkesi ile ilişkilidir.

Bu ilke çağdaşlaşma adına "kişilerin özgürlüğünün esas olduğu" şeklinde çağdaş bir zihniyet geliştirmekle kalmamış, çok farklı yerlerden gelen, çok farklı inançlara sahip kişilerin tek bayrak altında toplanıp aynı ortak değerlere sahip çıkarak Amerika'nın bağımsızlığını kazanması ve güçlenmesinde yardımda bulunmalarına da zemin hazırlamıştır.

Günümüzün en kapitalist zihniyetli insanlarının bulunduğu Amerika'nın böylesi bir ilkeyi, gayet saf bir şekilde, sadece İngiltere karşısında bağımsızlığını kazanıp, özgür ve tam bağımsız bir ülke olabilmek için ortaya attığı düşünülebilir.

Fakat o gönün koşulları göz önüne alındığında bu ilkenin, kişilerin birliğine duyulan ihtiyaçtan dolayı, ulusal amaçları gerçekleştirmede bir araç olarak kullanıldığını savunmak da yanlış olmayacaktır.

Bunun yanı sıra burjuvaların gerçekleştirdiği İngiliz Devrimi nasıl gelecek asırlardaki çağdaşlaşma hareketlerine bir öncül teşkil etmişse, Amerikan Bağımsızlık Bildirisi de hem aynı yüzyıl içinde ortaya çıkan Fransız Devrimi'ne hem de gelecek yüzyıllarda görülen bağımsızlık çabalarına sağlam bir zemin hazırlamıştır.

D. XVIII. YÜZYILIN GENEL BİR DEĞERLENDİRMESİ

18. yüzyıl yarattığı bilim ve felsefe insanları, olağanüstü buluşları, gelecek yüzyılların siyasi haritasını değiştiren devrimleri, dogmaya yönelik eleştirileri, akla ve aklın yüceliğine olan sadakati ile Batı çağdaşlaşmasının belki de son durağıdır. Çünkü 18. yüzyıldan sonraki gelişmeler hep 18. yüzyılda oluşturulan dinsel ve sosyal taslak tarafından şekillenmiştir. Bu kurala sadece siyasal alanda ve diplomatik ilişkilerde bağlı kalınmamış; 19. yüzyılda devletlerin yönetim şekilleri, 18. yüzyıl yenileşme hareketlerinden aldıkları güçle daha da liberalleşmiş, güç dengesi ise bloklaşma yolu ile temin edilmeye çalışılmıştır.

Fakat burada önemli olan, çoğu tarihçi ve sosyal bilimcinin yaptığı gibi 18. yüzyılı hazırlayan iki hatta iki buçuk asırlık yoğun bir sosyal, dinsel ve siyasal çabayı dikkate almaksızın bu yüzyılın başlı başına bir "mucizeler çağı" şeklinde yorumlamaktan kaçınmaktır.

18. yüzyıl öyle sanıldığı gibi birdenbire ve mucizevi bir şekilde ortaya çıkmış değildir. Eğer böyle olsa idi yapılan tüm yeniliklere, ortaya konan oldukça ilerici düşüncelere ve

gerçekleştirilen devrimlere yönelik tepki çok daha yoğun olurdu. 18. yüzyıl Avrupa'sında gerçekleştirilen tüm yeniliklerin az ya çok toplumun hemen her tabakasından hitap edebileceği bir kitle bulabilmesinin başlıca nedeni, kişileri 15. yüzyıl sonlarından itibaren seküler zihniyete hazır hale getirme çabasıdır.

Geçmiş yüzyıllarda bu çabalar sarf edilmeseydi 18. yüzyılın, gerçek bir ifade ile, "topyekûn" çağdaşlaşma girişimleri, ihtiyacı olan desteği bulamayacak ve sonuçsuz kalacaktı. 18. yüzyılın diğer geçmiş yüzyıllar ile olan karşılıklı takviye niteliğindeki ilişkisi Kemalist Devrimde de görülmektedir. Aynen 18. yüzyıl Aydınlanması'nda olduğu gibi Kemalist Devrim de Osmanlı toplumunda 19. yüzyıldan itibaren başlatılan yenileşme hareketlerinin bir sonucu, modern Türk Devletinin ise bir başlangıcı olabilmiştir.

Kişilerin inançlarına, toplumların geleneksel değerlerine, siyasal iktidarların ise çoğu kez muhafazakâr veya keyfi yönetimlerine, modernleşme amacı ile zorunlu (inanç ve geleneksel değerlere karşı) veya istemli (muhafazakâr veya keyfi iktidarlara karşı) bir tavır alarak bu inançları, değerleri ve yönetim şekillerini değiştiren çağdaşlaşma girişimlerinin gerçekleşebilmesi hem çok uzun hem de destek gerektiren bir olaydır. Bu ise ancak sabır ve toplumsal uzlaşma ile sağlanabilir. 18. yüzyılda yaşanan da budur.

18. yüzyılın mucizevî görüntüsünün ardından 19. yüzyılın çağdaşlaşma adına fazla bir şey getirmediğini söylemek yanlış olmayacaktır. 19. yüzyılda çağdaşlaşma adına bizi ilgilendiren Batı toplumlarının, özellikle de İngiltere'nin ekonomik gelişimidir.[56]

---

56. İngiltere'de yaşanan ekonomik büyüme için bkz. Paul Kennedy, Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri, Ankara, 1991, s. 169–186.

1800-1870 yılları arasında İngiltere'de görülen ekonomik büyüme diğer Avrupa devletlerine de sıçramış ve nüfusta büyük artışlar başlamıştır. Nüfusun artışı ile gelişen kentleşme, sanayileşme olgusu ile birlikte bir dizi sorunu da beraberinde getirmiştir.

Çağdaş toplumun öncüllerinden biri olan sanayileşme olgusu, 19. yüzyıl Avrupa'sını tamamen olumlu yönde etkileyememiş, hatta pek çok toplumsal sorunu da beraberinde getirmiştir. Ekonomik büyüme, hızlı nüfus artışı ve kentleşme ile birlikte eski toplumsal kurum ve de kurallar yeni oluşumlara cevap veremez duruma gelmiş, bu yetersizlik ise bazı yeni toplumsal kurumların yeniden yapılandırılmasını ve hatta yeni bazı toplumsal kurumların oluşturulmasını gerektirmiştir.

Tüm kutuplaşmalar ve ideolojik görüş ayrılıklarının yarattığı sosyal çalkantılara karşın bu yeniden yapılanma ve yeni oluşumlar sayesinde Batı 19. yüzyıl sonlarında çağdaşlaşma adına oldukça yüksek bir seviyeye varabilmiştir.

II. BÖLÜM

OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ

1- CUMHURİYET ÖNCESİ BATILILAŞMA GİRİŞİMLERİ

"Bizim temelde değişmeyen sorunumuz, sorunumuzun ne olduğunu Batılıların bize öğretmeye kalkışmalarını benimsemiş olmamızdır"

(Ali Bulaç, İslam Dünyasında Düşünce Sorunları, 1993, s. 187.)

A. CUMHURİYET ÖNCESİ BATILILAŞMA GİRİŞİMLERİNİN NİTELİĞİ

Osmanlı-Türk toplumlarındaki modernleşmeyi en belirgin şekilde "Kemalist Devrim" kapsamında incelemek mümkündür. Çünkü modernleşme adına en köklü reformlar Cumhuriyetin ilanını takip eden yıllarda yapılmıştır. Fakat nasıl Batı'daki büyük devrimler geçmiş yüzyıllardaki birikimlerden güç alınarak gerçekleştirildiyse, kanımca Kemalist Devrim de geçmişteki bir büyük çabanın ürünü olarak yaşamıştır.

Burada amaç; Kemalist Devrimi sıradanlaştırmak değil, Türkiye'nin modernleşme sürecini 1923 yılından itibaren

gayet sınırlı bir çerçevede, daha doğrusu eksik bir biçimde incelemek yerine gerçek hakkını vererek Osmanlı dönemi'ndeıı bu yana tüm tarihsel arka planı ile aktarmaktır.

Osmanlı dönemi, belki o denli köklü Batılılaşma çabalarına tanık olmamıştır fakat yine de İslam hukukunu benimsemiş olan Müslüman bir ülkede ne türden yenileşme hareketlerinin yaşanabildiğini göstermek için iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Sayısız ve çok yönlü reformların yer aldığı bu dönemi kendi içinde, Batı çağdaşlaşmasında olduğu gibi, bölümlere ayırmak, aşamalı bir şekilde gerçekleştirilmiş olan modernleşme hareketlerinin niteliğini anlayabilmek için gereklidir. Bu nedenle "Cumhuriyet Öncesi Batılılaşma" ve "Cumhuriyet Dönemi Sekülerleşme" girişimleri bu iki dönem içinde de farklı başlıklar altında toplanmıştır.

Doğaldır ki bu sürecin tarihsel arka planı verilirken bazı tarihsel gelişmelerin yazımından kaçınılacaktır. Çünkü çalışma kapsamına dâhil edilen konuların her birinin ortaya çıkış nedenleri ve sonuçları bakımından Osmanlı-Türk modernleşmesi ile bağlantılı olma niteliği dikkate alınmıştır. Böylesi bir seçmeci tavır alınmasaydı, tarihi yeniden yazmak gibi, örnekleri çok görülen bir gaye güdülecek ve çalışmanın esas amacı olan, Batı ve Türk çağdaşlaşma süreçlerinin farklarını tespitten uzaklaşılarak, farklı bir amaca yönelinecekti.

Bu nedenle çok geniş bir tarihsel süreci kapsayan "Osmanlı-Türk Modernleşmesi" bölümünde çalışmaya hiçbir katkısı bulunmayacak tarihsel olaylar dâhil edilmemiştir. İncelenen tüm konular ya bir önceki olayın bir sonucu ya da bir sonraki olayın bir nedeni durumundadır.

Ayrıca Osmanlı-Türk toplumlarının modernleşme süreci ve bu sürecin Batı ile olan farkları aktarılırken Osmanlı

dönemi için siyasal nitelikteki, Cumhuriyet dönemi için ise dinsel nitelikteki modernleşme girişimlerinden bahsedilecektir. Çünkü Osmanlı toplumu Batı'da olduğu gibi reformları dini yeniden yapılandırmak amacıyla değil eski siyasal düzene geri dönmek, Cumhuriyet Türkiyesi ise farklı bir siyasal düzene geçmek için uygulamıştır. Burada Osmanlı'nın İslam dinine dayanarak din ve devleti bir arada tutma siyasetinin de etkisi olduğu söylenebilir.[57]

Bu nedenle özellikle Cumhuriyet öncesi Batılılaşma girişimlerinin aktarılmasında siyasal alandaki reform hareketlerinin niteliği ve bunların Batı çağdaşlaşmasında yaşanan reform hareketlerinden farkları verilecektir.

Cumhuriyet öncesi Batılılaşma girişimlerinin karşılaştırmalı tarihsel aktarımına alışılageldiği gibi 18. yüzyılın son çeyreğinden başlamak uygun olacaktır.

B. XVIII. YÜZYIL BATILILAŞMA GİRİŞİMLERİ - III. SELİM VE II. MAHMUT DÖNEMLERİ

Cumhuriyet dönemi sekülerleşmesinden çok daha uzun bir zaman diliminde yaşanan Cumhuriyet öncesi Batılılaşma sürecinin en elle tutulur girişimleri Tanzimat döneminde (1839–1876) gerçekleştirilmiş olmasına rağmen Tanzimat'a zemin hazırlayan III. Selim ve II. Mahmut dönemlerine de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Genelde askeri alandaki yenileşmeyi hedef alana bu iki dönem Osmanlı toplumunu modernleşme fikrine alıştırması bakımından önemlidir.

Osmanlı toplumunda Batılılaşmaya duyulan ilk gereksinim, 1699 yılında Karlofça Andlaşması'nın imzalanmasından sonra hissedilmiştir. Çünkü 1699 yılında imzalanan

57. Niyazi Berkes, Teokrasi ve Laiklik,, İstanbul, 1984, s. 64.

Karlofça Andlaşması Osmanlı Devleti'nin güçten düştüğünün ilk belirtisidir. Bu andlaşma ile Osmanlı Devleti'nin Hıristiyan devletlerden haraç almasına son verilmiş ve büyük Avrupa devletleri ile olan ikili ilişkilerinde bu devletlerin isteklerine göre şekil almasına karar verilmiştir.[58]

İşte bu ilk yenilgi, 18. yüzyıl öncesinde "Avrupa" ve "Avrupalı" gibi kavramlara çok uzak olan, pek çok Avrupa ülkesine bir lütuf şeklinde ekonomik imtiyaz sağlayabilecek kadar güçlü Osmanlı Devleti'nin ilk Batılılaşma eğilimini hazırlamıştır.

Güçlü Osmanlı Devleti'nin toplum ve devlet yapısında bazı yenilikler yapılması gerektiğine olan inancın oluşma nedenleri arasında, 1600'lü yıllardan itibaren devlet sisteminin sarsılmaya başlaması ve 17., 18. yüzyıllardaki ekonomik gerileme ve çöküntü sayılabilir. 16. yüzyıla değin, padişah-ulema-yeniçeri arasındaki uyum sayesinde işlerliği sağlanan geleneksel devlet sistemi 17. ve 18. yüzyıllara gelindiğinde padişahların taht mücadelesi, ulemanın giderek bağnazlaşması ve yeniçeri ocağının da maddi menfaatler uğruna esas işlerini yapmayarak ekonomik ilişkiler içine girmesi neticesinde bozulmaya başlamıştır. Devletin siyasal yapısında aşınma yaratan dış kökenli nedenlerin başında ise Batı çağdaşlaşmasının son durağı sayılabilecek 1789 Fransız Devrimi'nin yarattığı ulusal bağımsızlık fikirleri gelmektedir. Osmanlı Devleti'nin çok farklı milliyetlerden oluşan bütünlüğü, ulusal bağımsızlık fikrinin yarattığı kıpırdanışlar ile bozulmaya başlamıştır. Batı'nın 19. yüzyıl başlarında ulaştığı siyasal, sosyal ve ekonomik düzey ise bir diğer konudur.

Yaklaşık iki yüz yıllık siyasal ve toplumsal gerileme sonucu Osmanlı Devleti eski siyasal ve toplumsal bütünlüğü-

58. Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, 1978, s. 41.

nü, daha doğrusu eski gücünü kazanmak amacı ile geleneksel siyasal ve toplumsal örgütlerini eski şekline döndürme çabası içine girmiştir.

Bu çabayı sekülerleşme çabası olarak adlandırmak yanlış olacaktır. Çünkü sekülerleşme, çalışmanın giriş kısmında değinildiği üzere, uhrevi olanın yerini profan olanın alışı anlamına gelmektedir. Osmanlı'nın ise, en azından ilk başlarda, modernleşme için dini tasfiye ederek toplumun ve de siyasal yapının kurum ve kurallarını modern çağın gereklerine uygun hale getirmek gibi bir çabası yoktu. Osmanlı tüm alanlardaki, özellikle de askeri alandaki yenileşme girişimlerini hazır bulunan bir modeli, Batı modelini, örnek alarak uygulamaya başlamıştır. İşte bu nedenledir ki Cumhuriyet öncesi modernleşme çabalarını "Batılılaşma" şeklinde adlandırmak yerinde olacaktır.

Osmanlı'nın böylesi bir modeli kendisine örnek alması ve yenileşmeyi Batılılaşma şeklinde yaşamaya başlaması gayet doğaldır. Çünkü o anda Osmanlı'nın referans olarak alabileceği başka bir toplum yoktur. Yapılan yanlışlık; toplumun ve devletin kendine has nitelikleri göz önüne alınmaksızın, başka bir toplumun kendi ihtiyaçları doğrultusunda saptamış olduğu çağdaşlaşma modelinin benimsenip, uygulanmasıdır.

1789'dan itibaren başlatılan Batılılaşma çabalarında da aynı yanlış görülür. Yıpranan siyasal ve toplumsal yapıyı eski şekline döndürmek amacı ile III. Selim tarafından başlatılan girişimler, Cumhuriyet öncesi Batılılaşma girişimlerinin ilk sistemli örneğini teşkil etmesi bakımından önemlidir.

Önemli olan bir diğer unsur da Osmanlı Batılılaşmasının başlangıç tarihidir. 1789 yılına rastlayan Batılılaşma, hem bir geç kalmışlığı hem de tarihsel bir etkileşimi göstermek-

tedir. Yenileşme girişimlerini başlatmada geciken Osmanlıdır. Çünkü Batı 1789 yılına gelindiğinde sosyal ve siyasal yenileşmesinin büyük bir kısmını gerçekleştirmiştir. Osmanlı'da modernleşmenin 1789 yılına rastlaması ise bizlere doğal olarak bu modernleşmenin Fransız Devrimi'nden etkilenmiş olabileceğini göstermektedir ki modernleşme hareketini başlatan III. Selim'in devlet sistemini düzeltmek için zamanın ileri gelenlerinden ve bazı yabancılardan devlet işlerinin durumu ile ilgili raporlar hazırlamalarını istemesi Batı'da 1789 Devrimi'ni hazırlayanların fikirlerine verdiği önemi göstermektedir.

III. Selim döneminde ilk kez askeri alandaki modernleşmenin dışına çıkılarak, Avrupa devletler dengesine katılma, Batılı devletler ile ikili ilişkiler kurma, Batılı devletlerin başkentlerine elçilik heyetleri gönderme gibi girişimlerde bulunulmuştur.[59] Ayrıca rasyonel düşüncenin ve bilimselliğin önemini fark eden ilk aydın grubunun oluşumu da bu döneme rastlamaktadır.

İdari ve mali konulara ilişkin birtakım düzenlemelerden oluşan Nizam-ı Cedid, askeri teknolojinin geliştirilmesi dışında pek bir işlerlik kazanmasa da bu düzenlemeler kapsamında oluşturulan "Meşveret Meclisi", Batı'da görülen meşruti sisteme benzer bir siyasal model oluşturma çabası bakımından önemli bir siyasal Batılılaşma hareketidir.

Padişahın kararlarını bu meclise danıştıktan sonra alması kimilerine göre III. Selim'in meşruti monarşiye geçiş amacını yani Batılılaşma isteğini belirtiyor, kimilerine göre ise siyasal örgütler arasında uzlaşma yaratma amacını ortaya koyuyordu.

---

59. Bkz. Thomas Naff, "Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789–1807, Journal of American Oriental Society, c. 83, sayı 8 içinde, 1963, s. 295–315.

Nizam-ı Cedit hareketi kapsamında Osmanlı Devlet yapısının düzeltilmesi amacı ile yapılandırılan Meşveret Meclisi uygulamaya konulmamış sadece formaliteden ibaret kalmıştır. III. Selim'in Nizam-ı Cedit kapsamında gündeme getirdiği diğer hususlar, ordu ve eğitime ilişkindir ve aslında idari ve mali unsurların tümü ile bağlantılı olan bu hareket en köklü biçimde ordu ve eğitim konularında yenilikler getirmiştir. Kumbarahane (1792), Mühendishane-i Berri Hümayun (1794) adlı okullar kurulmuştur. Batı'dakine benzer nitelikte bir ordu kurulmaya çabalanmış, mevcut ocakların ise ıslahı yoluna gidilmiştir. Yeni kurulmakta olan ordunun ihtiyaçları için Fransızcadan kitaplar çevirtilmiştir.

Fakat bu yenilikler genelde karşılarında ekonomik yetersizliği, özelde ise menfaatlerine dokunulan yeniçerileri, ulemayı, geleneksel yönetici tabakayı ve muhafazakâr kesimi bulmuştur. Nizam-ı Cedit hareketi, kendisini engelleyen bu tutumların yanı sıra, bir aydın kadroya ve halk desteğine de dayanmadığı için amacına ulaşamamıştır.

Batı'nın ilk yenileşme girişimi kendisine din gibi çok hassas bir alanı hedef seçmesine rağmen ilerlemesini durdurabilecek tarzda muhafazakâr bir tepki ile karşılaşmazken, yoğun olarak askeri ve eğitsel alanlardaki modernleşmeyi hedef alan ilk Osmanlı Batılılaşma hareketinin Boğaz Yamakları İsyanı (1807) ve Kabakçı Mustafa İsyanı (1807) gibi dinsel nitelikli isyanlarla karşılaşması ve sonunda durdurulması Osmanlı'nın daha başlangıçta yenileşme yolundaki yazgısını göstermektedir.

III. Selim'in tahttan indirilerek katledilişinin ardından Alemdar Mustafa Paşa tarafından tahta çıkarılan II. Mahmut'un Osmanlı toplumunu Batı'ya benzetmek amacı ile yaptığı görüntüsel yenilikler, değiştirilmesi elzem olan devlet yapısını hiçbir şekilde etkilememiştir.

19. yüzyıl başlarında Avrupa devletlerinin pek çoğunun krallık idaresinin yetkilerini sınırlandırmak üzere giriştikleri uzun süreli faaliyetler, meşruti monarşilerin kurulması ile sonuçlanırken, aynı yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti padişahları, belki yapacakları reformlara güçlü bir siyasal ve sosyal destek sağlamak belki de tahttaki güçlerini pekiştirmek amacı ile mutlak monarşik yapıyı güçlendirme yoluna gitmişlerdir.

II. Mahmut dönemi de bir mutlak monarşi dönemidir. Hatta yapılan reformların büyük bir bölüm merkezi devlet gücünü artırma amacına yöneliktir. Zamanın yerel hakim güçü durumunda bulunan Tımar sisteminin kaldırılması, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılarak otoritenin merkezi iktidara bağlanması, reformlara karşı tavır alan ulemanın mali ve idari özerkliğine son verilmesi, yapılacak siyasi reformların siyasi elitler tarafından tepki görmemesi için tamamen hükümdarların son sözüne bağlı olarak görev yapacak danışma meclislerinin (Hükümet Şurası, Adliye İşleri Yüksek Kurulu, Askeri Şura Dairesi) kurulması, Alemdar Mustafa Paşa tarafından hazırlatılan merkez ile yerel güçlerin karşılıklı dayanışma içinde bulunmasını öngören Sened-i İttifak'ın onaylanması tümü ile merkezi otoritenin gücünü pekiştirme amacı taşımaktadır.

II. Mahmut'un kişisel menfaatler dayalı bu yenileşme girişimlerinin yanı sıra 1808–1839 arası dönemde gelecek yılların yenileşme çabalarına temel teşkil edecek bir dizi çabanın varlığından da söz edilmelidir. Örneğin devlet organı şeklinde kurulan meclisler ileride yapılandırılacak hukuk devletinin ilk örneğini oluşturmuş, şeyhülislamlık hükümet yönetimi dışında bırakılarak sadece din işlerinden sorumlu bir niteliğe büründürülmüş (din-devlet ayırımının başlangıcı), keyfi olarak verilen cezalar son vermek amacı ile çeşitli ceza kanunları çı-

karılmış, çeşitli bakanlıklar (dışişleri, içişleri, ticaret, maliye gibi) kurularak devlet yönetiminde işbölümüne gidilmiştir.[60]

II. Mahmut döneminde görülen tüm Batılılaşma çabalarının en önemli iki niteliği Batı'nın örnek alınması ve Tanzimat Hareketi'ne zemin hazırlamış olmasıdır.

C. TANZİMAT DIŞ YAPTIRIMLAR DÖNEMİ (1839–1876)

"Eskiyi ve yeniyi yan yana yaşatma çabası, "yeni" yüzeydi, "eski" de altyapı, yani asıl toplum. Bu ikinci yöntem eskiye ödün veriyordu. Yalnız ödün vermiyor, eskiye güç katıyordu. Onu kendi gelişmelerinde serbest bırakarak ve ilk fırsatta yeniye saldırı olanağı hazırlayarak..."[61]. "Laikliğin yokluğunda Batı'ya ulaşma düşüdür Tanzimat"[62].

Tanzimat Hareketi'nin Batılılaşma sürecinde yarattığı çelişkiyi niteleyen bu iki düşünce Tanzimat döneminin temel özelliğini de ortaya koymaktadır: "Laik Batı kurumları yerleştirilmeye çalışılırken, imparatorluğun dinsel yapısından vazgeçilmemesi."[63]

Tanzimat dönemini oluşturan, iki ayrı fermandır. 31 Aralık 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı (Gülhane'de ilan edildiği için Gülhane Hatt-ı Hümayun'u da denir) ve 18 Şubat 1856'da ilan edilen Islahat Fermanı'nın saptadıkları ilkeler açısından farkları yoktur. Her iki ferman da devletin

---

60. II. Mahmut'un reformları için bkz. Yaşar Yücel, Ali Sevim, Türkiye Tarihi, c. IV, s. 212–213.
61. Tarık Zafer Tunaya, "Osmanlı-Batı Diyalogu" Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, c. I içinde, İstanbul, 1985, s. 142.
62. Tazimatın çelişkileri için bkz. Özer Ozankaya, Türkiye'de Laiklik, İstanbul, 1993, s. 117–130.
63. Şerif Mardin, Makaleler 1 Türkiye'de Toplum ve Siyaset, İstanbul, 1994, s. 212.

belli yasalarla yönetilmesini (yasa devleti); can, mal, namus güvenliğinin kanunların yargısına bırakılmasını; bakanlıkların çağın örgütlenme tekniklerine göre kurulmasını; siyasal, askeri ve yargısal görevlerin birbirinden ayrılmasını; gayrimüslim halkın kanunlar önünde eşit sayılması gerektiğini gündeme getiriyordu.

Islahat Fermanı'nın Gülhane Hatt-ı Humayunu'na ek olarak getirmiş olduğu yenilik, Müslüman olmayan halka Müslüman uyruklar ile eşit haklara sahip olma şansını tanımış olmasıdır.

Çalışma açısından buradaki görevimiz, Tanzimat ve Islahat Fermanlarının bir Anayasa sayılıp sayılmayacağını açıklamaktan öte bu fermanların ilanı ile gündeme gelen yeniliklerin Osmanlı Batılılaşma sürecinde gerçek birer yenilik olup olmadığını belirtmek olacaktır.

Tanzimat döneminin getirdiği en önemli yenilik zihniyet değişimidir. 1839 öncesinde hüküm süren "devlet yapısındaki aksaklıkların ancak askeri teknolojinin modernleştirilmesi ile giderilebileceği" düşüncesi "devlet yapısındaki aksaklıkların siyasal, hukuki ve iktisadi alanlarda yapılacak reformlarla giderilebileceği" düşüncesine dönüşmüştür.[64] Bu zihniyet değişimi, Osmanlı modernleşmesinin tek yönlülükten kurtarılıp çok yönlü bir harekete dönüştürülmesinde ilk adımdır. Tanzimat ile birlikte reformların askeri alanla sınırlandırılamayacağı, gerçek anlamda bir yenileşmenin ancak kanunlaştırma (hukuk devleti olma), kişi hak ve özgürlüklerini güvence altına alma (kişi özgürlüğünü tesis etme) gibi unsurlarla temin edilebileceği ortaya çıkmıştır.

Bir Batılılaşma dönemi olarak kabul gören Tanzimat'ın çelişkileri ise icraatlarından çok daha yoğundur.

---

64. Şerif Mardin, a.g.e., s. 211–212.

1. Her şeyden önce altına atılan imzalar ve ilgiyi yeminler haricinde fermanların hiçbir yaptırım gücü yoktu. Böylece fermanlarla vaat edilen reformların uygulanıp uygulanmaması tamamen reformları hazırlayanların vicdan ve isteklerine bırakılıyordu (ki bu noktada fermanların birer anayasa olmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır).[65] Yani rasyonel hukuk düzenine çoktan geçmiş olan Batı karşısında Osmanlı Devleti 19. yüzyıl ortalarında halen bir hukuk devleti olma görünümünden çok uzaktı.

2. Bunun haricinde fermanların uygulamayı vaat ettiği reformların gerçek birer reform olmasını engelleyen bir unsur bulunmaktaydı: Yapılacak yeniliklerin şeriata uygun olması gerektiği. Bu unsur Gülhane Hattı Hümayunu'nda açıkça belirtilmektedir: "Osmanlı Devleti kuruluşundan beri şeriata uyduğu için devlet kudretli, halk refah içinde olmuştur, yüz elli yıldır ise şeriat ve faydalı kanunlara uyulmamak yüzünden devlet zaaf ve fakirlik içindedir."[66] Çağdaşlaşma girişimlerini gerçekleştirebilmek için dini bir engel olarak gören ve 15. yüzyıl sonlarından itibaren din kurumunu dünyevi olandan uzaklaştırmayı başaran Batı karşısında Osmanlı'nın yapılacak olan yenilikleri dinsel temele dayandırma çabası Batılılaşma sürecinde düşündürücü bir durum arz etmektedir.

3. Tanzimat döneminde, özellikle de 1856 Islahat Fermanı'ndan sonra gayrimüslim uyruklara Batılı devletlerin dayatması ile tanınan haklar Osmanlı toplumunda Batı'ya karşı olumsuz bir tepki oluşturmuş ve İslamcılık akımının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nin dirli-

---

65. Fermanların Hukuksal Nitelikleri için bkz. Niyazi Berkes, a.g.e., s. 207–222. ve Halil Cin, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku ve Yargılama Usulleri", 150. Yılında Tanzimat içinde, Ankara, 1992, s. 11–32.

66. Sina Akşin, "Tanzimat Padişahı Abdülmecit", Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti (1600–1908) içinde, İstanbul, 1988, s. 121.

ğini sağlamak, devleti eski günlerdeki gücüne kavuşturmak ve İmparatorluk sınırları içinde yaşayan farklı din ve mezheplere ait gayrimüslim uyrukları bir arada tutmak için, Tanzimat döneminde uygulanmaya başlanan Osmanlıcılık akımı Islahat Fermanı'nın ilanından sonra İslamcılığa dönüşmüştür. Böylece Tanzimat döneminde gayrimüslim uyruklara tanınan haklar, dolaylı olarak toplumda reformların uygulanmasını engelleyen bir fikir ayrılığına neden olmuştur.[67] 15. yüzyıl sonlarında Katolikliğe alternatif olarak sunulan Protestanlık mezhebi de karşıt görüşte pek çok tarikatların oluşumuna ve kanlı din savaşlarının yapılmasına yol açmıştı.

4. Tanzimat reformlarını uygulayacak bir siyasal parti ya da bir kitle tabanının olmayışı da kurumsal desteğe dayanmayan Tanzimat Hareketi'nin Osmanlı Batılılaşma sürecinde istenen sonucu sağlayamamasına neden olmuştur.[68] Bu noktada Batı çağdaşlaşmasının halk kitlesinden aldığı destek, dış yaptırımlardan uzak oluşu ve siyasal elitler tarafından yürütülemeyişi sayesinde başarılı olduğu düşünülebilir. Osmanlı-Türk modernleşmesinde örnekleri çok görüldüğü üzere halkın kendi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda değil de, tepeden inmeci tarzda uygulanan reform hareketleri ya ölü doğmuş ya da kısa ömürlü olmuştur.

5. Tanzimat döneminin yenileşme hareketlerinde, özellikle hukuksal alanda, eski ile yeniyi yan yana yaşatma uğraşı ikiliğe yol açmıştır.[69] Örneğin geleneklere uygun arazi

---

67. Tanzimata ilişkin tepkiler için bkz. Halil İnalcık "Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", Belleten, XXVIII, 1964, s. 650–690.
68. Bülent Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, c. I içinde, İstanbul, 1985, s. 13–17.
69. İlber Ortaylı, Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, (ed. A. Y. Sarıbay-E. Kalaycıoğlu) İstanbul, 1986, s. 168.

kanunları, ceza kanunları ve mecelle gibi yerli yasalar mevcutken, deniz ve kara ticareti ile ilgili kanun ve tüzükler Batılı ülkelerden alınmıştır. Batı ise kanunlarını hiçbir toplumdan ithal etmeksizin, kendi toplumunun istek ve ihtiyaçları doğrultusunda oluşturmuştur.

6. Tanzimat dönemindeki fermanların Batılı ülkelerin yaptırım gücü ile ilan edilmesi de halkın tepkisini almış ve reformların halk desteği olmaksızın, istenen düzeyde gelişme kaydedememesine neden olmuştur. Reformların hedefine ulaşamamasında etkili olan "halk desteğinin yoksunluğu faktörü halkın siyasal bilinçsizliğinin göstergesi olabileceği gibi Tanzimat dönemi siyaset adamlarının yeterince demokrat olmadığını da gösterebilir."[70] Oysa Batı'nın çağdaşlaşma sürecinde bulunduğu her girişim kendi eseridir ve kendi toplumsal ihtiyaçlarına göre şekillenmiştir.

7. Geleneksel kesimden Tanzimat'a ilişkin en büyük eleştiri ise Tanzimat'ın gelenekleri yıkarak, Batı'dan ithal edilen ve geleneksel yapıya hiç uygun olmayan bazı kurum ve kuralları yapılandırma ve uygulama çabasına yöneltilmiş, Tanzimat reformistlerinin "yoktan var etmek amacı ile var olanı yok etmek uğraşına saplandıkları"[71] savunulmuştur. Batı toplumlarının çağdaşlaşma sürecinde de benzer hatta fiili tepkilerle karşılaşılmıştır ki bu çok doğaldır.

8. Tanzimat döneminin diğer bir çelişkisi yine dinsel alandadır. Değişen koşullar karşısında Tanzimat döneminde olduğu gibi devlet dine ilişkin yeni kural ve de kurumları oluşturma çabasında değilse şeriat, toplum yapısı ile uyumsuzlaşmaya başlar. Tanzimat döneminde yapılan reformlar

---

70. Sina Akşin, a.g.e. içinde, s. 122.
71. Tanzimata ilişkin tepkiler için bkz. Mehmed İzzet, "Tanzimata Dair", Büyük Mecmua, Sayı 15 içinde İstanbul, 1919.

çoğunlukla siyasal alanla ilgiliydi. Toplumsal ve siyasal gelişmeyi asıl engelleyen din reforma tabi tutulmak bir yana yapılan tüm reformlara dayanak olmuştu. Değinildiği üzere Batı ise reformları istenen düzeyde gerçekleştirebilmek ve reformlardan istenen sonucu alabilmek için engelleyici bir unsur olarak gördüğü dini profan olandan ayırmıştır. Oysa siyasal otoriteye (devlet) bağlı kılınan ve üzerine yüklenen gayet lüzumsuz ve çok yönlü otorite tarafından tanınan inisiyatif ile güçlenen din Osmanlı toplumlarında baskın karakterde olmuştur. Bu yanlış tavır ise gelişmeyi engelleyici bir durum yaratmıştır.

Aslında din bu özelliğinden dolayı Batılılaşma sürecine farkında olmadan katkıda bulunmuştur. Başlı başına kendisine ait bir otoritesi olmayan, tüm otoritesini devletten alan İslam dini, Osmanlı Devleti'nin zayıflamaya başlaması ile gücünü kaybetmeye başlamış, böylece çağdaşlaşma sürecinde gelişmeyi engelleyen en önemli öğe kendiliğinden karşıt bir güç olma özelliğini zaman içinde yitirmiştir.[72]

Tanzimat dönemi getirdiği çelişkilerle birlikte özellikle Kemalist Devrimi kolaylaştırıcı bazı niteliklere de sahiptir:

1. Tanzimat döneminde görülen kanunlaştırma çalışmaları padişahın yetkilerini sınırlamış ve sonraki dönemlerde bürokrat ve aydınları siyasal yaşamda daha fazla söz sahibi yapmıştır. Fakat padişahın yetkilerini kısıtlayan, halkın özgürlüklerini tanımlayan Tanzimat dönemi kanunlaştırma çalışmaları yine de halka özerk çıkarlarını devlet dışında elde etmek üzere meşru olarak tanımlanan örgütlenmeleri oluşturabilecekleri bir özgürlük sunmaktan yoksundu. Hegel'in "teşkilatlanma hürriyeti" adını verdiği[73] ve modern

72. Niyazi Berkes, Teokrasi ve Laiklik, İstanbul, 1984, s. 17.
73. Şerif Mardin, Toplu Eserleri 2 Din ve İdeoloji, İstanbul 1993, s. 115.

Batı medeniyetinin karakterini oluşturan bu hürriyet halka verilmiş olsaydı, reformlar padişahın veya siyasal elitlerin yüklemeye çalıştıkları halkı yabancılaştıran niteliklerinden arınarak, farklı bir niteliğe sahip olacak ve istenen sonucu verebilecekti.

Batı'da ise toplumsal değişim Weber'in Rechtsgemeinschaften şeklinde adlandırdığı, bağımsız yetkileri olan tüzel kuruluşlarca sağlanmıştır.[74]

Örgütlenme hürriyetinden yoksun olan, padişahın otoritesine bağlı kalma zorunluluğu taşıyan Osmanlı toplumunun devlet siyasetine karşı gelme ve başkaldırma gücü elinden alınmış ve böylece Batı'daki gibi belli bir toplumsal kesimin isteklerini gerçekleştirmek üzere yapılan ihtilallerin benzerlerinin yapılması engellenmiştir. Osmanlı döneminde çıkarılan isyanlar ise hiçbir şekilde ihtilal özelliği göstermemektedir.

2. Tanzimat döneminin Cumhuriyet öncesi yenileşme sürecine getirdiği bir diğer olumluluk ulema sınıfının yerini reformist aydınların alması olmuştur. Tanzimatla birlikte Tanzimat'ın uygulamayı vaat ettiği reformların gerçek anlamda uygulanmadığını veya bu reformların yetersiz kaldığını düşünen reformist Batıcı bir aydın grup ortaya çıkmıştır.

Genç Osmanlılar adı ile bilinen bu aydın grup[75] 1876 Anayasası'nın kabulüne öncülük etmiş, II. Meşrutiyet'le birlikte siyasal bir ideolojinin temsilcisi durumuna gelerek Jön Türkler adını almış ve Osmanlı tarihinde ilk sistemli muhalefeti gerçekleştiren siyasal grup şekline dönüşmüştür. Ba-

74. Reinhard Bendix, Class, Status and Power, New York, 1966, s. 74.
75. Tanzimat Dönemi Aydınlarının nitelikleri için bkz. Şerif Mardin, Makaleler 3 Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 266–280.

tı'da ise siyasal ve toplumsal işleyiş karşıtı muhalefeti bizzat hak ve özgürlüklerini elde etmek isteyen toplumsal sınıflar yapmıştır.

Tazimatla birlikte ortaya çıkan aydın grubun kanunlaştırma çalışmalarının ve meşruti düzene geçişin önemini belirtirken dine dayanması ise ayrı bir sorunsaldır.

3. Tanzimat döneminde medreselerin yanında kurulan mühendislik, tıp ve mülkiye gibi okulların Batılı zihniyete göre yetiştirdiği kişilerin de Batılılaşma sürecine büyük katkıları olmuştur.

Pozitif bilimlere önem veren, hakikatleri sorgulayan ve reformları destekleyen bu yeni ve eğitimli kitle, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu sorunları daha değişik biçimlerde değerlendirmeye başlamış ve sorunların çözümünde Batılılaşma gerekliliğini savunan bir tavır almıştır. Aydın kitlenin aldığı bu tavır; dine dayalı çözüm üretme yönteminin terk edilmesi zorunluluğuna ilişkin yeni bir bakış açısının gelişmesine destek vermiştir. Batı toplumlarında ise sorgulama çok önceleri başlamış, bilimselliğin önemi bizden çok daha önce kavranmıştır.

4. Tanzimat dönemi reformlarının dine dayandırılması, din ile siyasetin iç içeliğinin devamını göstermekle birlikte hukuki işlerin bir kısmının yeni kurulan Adliye Nezareti'ne, vakıf işlerinin Evkaf Nazırlığı'na ve yeni kurulan okulların hepsinin Maarif Nazırlığı'na bağlanması din ile dünya işlerinin ayrıldığını,[76] çıkarılan yeni kanunlar ve oluşturulan yeni yargı organları ise Tanrı tarafından konmuş ve değiştirilemez nitelikteki şeriat hukukundan ilk sapmayı gösteriyordu.[77]

---

76. Niyazi Berkes, Teokrasi ve Laiklik, s. 67.
77. Bernard Lewis, (Çev. Metin Kıratlı), Modern Türkiye'nin Doğuşu, Ankara, 1993, s. 109.

D. TANZİMAT DÖNEMİ'NİN GENEL BİR DEĞERLENDİRMESİ

17. yüzyılın ilk yarısından itibaren din sorunu ile hiçbir ilişkisi olmayan, tümü ile dünyasal nitelikteki kurum ve de kuralları düzeltmeye yönelik olarak uygulanmaya çabalanan modernleşme hareketlerine geleneksel düzenin devamını savunan gelenekçi kesim tarafından "dinsel" nitelik yüklenmeye çalışıldığını biliyoruz. Yine aynı yüzyılın ikinci yarısında kaybedilen savaşlar devletin üstünlüğüne olan güveni azaltmış ve reform yapılmasının gerekli olduğunu düşünen aydınların oranını yükseltmiştir. Oluşan bu karşıt durum ise gelenekçi tarafın daha tepkisel bir tavır almasına neden olmuştur.

18. yüzyılda gelenekçi ve reform yanlısı taraflar arasında beliren bu çatışma, yüzyılın sonlarında teknolojik, siyasal ve toplumsal alanlarda, çok yönlü reformların uygulanması gerektiğine ilişkin görüşle daha belirgin bir hal almıştır.

II. Mahmut ile başlatılan çok yönlü reformlar ve Tanzimat'ın ilanı ile kuvvetlenen laikleştirici güçler karşısında din, gelenekleri koruyabilecek kutsal bir dayanışma biçimine dönüştürülmüştür.

Yapılan reformlara ters düşmeye başlayan şeriat, gelenekçi kesim tarafından kutsallaştırılan din olgusu ile güçlendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Tanzimat sonunda gelenekçi kesimin görmezden geldiği fakat laikleşme yolunda bir zafer olarak nitelendirilebilecek bir durum ortaya çıkmıştır: Toplumsal değişimler karşısında din kurallarının bu değişimlere cevap verebilecek niteliğe sahip olmadığı gerçeği.[78]

İşte Tanzimat dönemi sonunda karşılaşılan durum budur. Din kurallarının karşılayamadığı reformlar karşısında

78. Turgut Akpınar, Türk Tarihinde İslamiyet, İstanbul, 1994, s. 136–137

şeriat ve şeriatı savunan kişiler giderek hırçınlaşmış ve Meşrutiyet dönemi başında tekrar bir geriye dönüş başlamıştır.

Hem meşruti idareye hem de Kemalist Devrimlerin oluşumunda büyük bir öncül teşkil eden, Müslüman bir toplumu reform düşüncesine alıştırmayı başaran Tanzimat'ın varyasyonlarından ibaret olan Meşrutiyet ise Osmanlı Batılılaşma sürecinde incelenmeye değer bir diğer dönemdir.

E. MEŞRUTİYET DÖNEMİ (1876–1908)

Kelime değişikliğinden (tanzimat-meşrutiyet) başkaca bir anlam ifade etmeyen Meşrutiyet dönemini iki olay kapsamında incelemek geleneksel tarih yazımında olağan hale gelmiştir. 1876–1908 arasındaki dönemde gelişen bu iki olayı, I. ve II. Meşrutiyeti, esasen tüm bu dönemi oluşturan, benzer nitelikli ve doğal tarihsel akışta birbirini takip eden olaylarmışçasına incelemek, daha doğrusu bu olayların Batılılaşma sürecine ne türden katkılarda bulunduğunu açıklamak ilk olayın sıradanlığını hatta gericilik taşıyan niteliğini çok daha farklı nitelikteki ikinci olaya yüklemeye çalışmaktan başka bir şey değildir.

Batılılaşmak için başlatılması gereken çok farklı ve de çok yönlü reform girişimlerini genelde tek bir alanla sınırlandıran Meşrutiyet dönemi, yoğunlukla anayasalaşma çalışmalarından ibarettir. Eğitim alanındaki reformlar ise bu dönemde yapılan çalışmaların diğer bir yönünü oluşturmaktadır.

İşte esas olarak; sözde anayasalı I. Meşrutiyet döneminin Cumhuriyet öncesi Batılılaşma sürecine hiçbir katkıda bulunamayışına ve gerileme dönemi olarak yorumlanmasına neden olan da bu anayasalaşma çalışmalarıdır. 1876 yılında tamamen padişahın otoritesini kesintisiz kılmak ve din unsurunu ilk kez kanun kapsamında devlet kurumu ile bir-

leştirerek padişah otoritesini kutsal olan din olgusundan gelecek manevi destekle güçlendirmek amacı ile ilan edilen Kanun-i Esasi'nin amacının bu bağlamda İmparatorluğu Batılılaştırmak olduğunu söylemek güçtür.

Tanzimat'a destek veren İngiltere ve Fransa'nın çeşitli nedenlerle verdikleri destekten vazgeçmeleri, Rusya'nın İmparatorlukla çatışmaya başlaması ve ağır borçlanmadan ötürü ekonominin tamamen çıkmaza girmesi gibi nedenlerle 1871'de kapanan Tanzimat döneminin ardından 1876 yılına gelinceye dek İmparatorlukta tam bir başıboşluk yaşanmıştır. Bozulan devlet yönetiminin yeniden yapılandırılması için getirilen çeşitli öneriler arasında halkla devlet arasındaki ilişkileri düzenleyecek bir anayasanın yapılması da bulunuyordu.

Kanun-i Esasi'nin gerçek bir anayasa sayılıp sayılmayacağı ve hangi koşullar altında ilan edildiği ise çok karmaşık ve oldukça derin bir konudur. Çalışmamızın amaçlarını aşmamak gayesi ile 1876 Kanun-i Esasi'nin sadece Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma sürecine katkıda bulunup bulunmadığını incelemekle yetineceğiz ki bu türden bir incelemenin dahi pek çok tarihsel gerçeği aydınlatmada yeterli olacağına şahit olacağız.

Tahta çıkışı ile Tanzimat karşıtı, Meşruti düzen taraftarı Yeni Osmanlıları (1876 başlarında tamamen dağılmış oldukları için sadece geride bıraktıkları ideolojiden söz edebiliyoruz) sevindiren V. Murat bir süre sonra ruhsal bunalım geçirmişti. Bu durumda tek amacı Kanun-i Esasi'yi ve Meşrutiyet rejimini uygulatmak olan Mithat Paşa, Kanun-i Esasi'yi ve Meşrutiyet rejimini uygulama koşulunu kabul eden Abdülhamit'i tahta geçirmiş ve Abdülhamit sonraları çok fazla avantajlar elde edebileceğini düşündüğü Kanun-i Esasi'yi hazırlama çalışmalarına başlamıştır. 23 Aralık 1876'da imzalanan Kanun-i Esasi ile yeni bir dönem açılmış oluyordu.

Bu yeni dönemin özelliklerini, Osmanlı toplumuna, 1923 yılında gerçekleştirilecek olan Kemalist Devrim'e ve Osmanlı'nın Batılılaşma sürecine neler kazındıracağını veya bu üç unsuru ne denli olumsuz yönde etkileyeceğini anlamak için Anayasanın niteliklerini gözden geçirmemiz gerekmektedir.

1876 yılında ilan edilen Kanun-i Esasi'nin bir anayasa sayılamayacağını belirtmenin, tartışma ortamı yaratmak için değil, anayasa olarak kabul gören bir belgenin Osmanlı toplumunun Batılılaşma sürecine bu şekli ve niteliği ile katkıda bulunamayacağını anlamak için önemi vardır. Kanun-i Esasi halktan oluşmuş bir Kurucu Meclis tarafından yapılmış ve onay için tekrar halk iradesine sunulmuş değildir. Kanun-i Esasi tamamen padişahın iradesine pek çok şartla bağlı kılınmış ve son söz padişaha verilmişti.

Padişaha bağlı olan Meclisin halkı temsil etme güç yoktu, feshi ise padişaha tanınmış bir haktı. Meclisin yasama eylemi de padişahın uygun görmesi durumunda gerçekleşebiliyordu. Bakanlar Kurulu -Heyet-i Vükela- meclise değil doğrudan padişaha karşı sorumluluk taşıyordu. Meclis-i Mebusan'ın yanında tüm üyeleri padişah tarafından atanan ve yönetime ve Kanun-i Esasi'nin yorumlanmasına ilişkin pek çok yetkiye sahip Meclis-i Ayan bulunuyordu.[79]

Osmanlı toplumunun liberalleşmesi ve yönetimin daha demokratik olması düşü, tamamen Zat-ı Şahane'nin en baştan sahip olduğu ve Batılılaşmayı sağlayacak olan bu iki kavramın hazmedilmesini engelleyici yetkilerinden dolayı gerçekleşememiştir.

---

79. 1876 Kanun-i Esasi'nin nitelikleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Coşkun Üçok, "1876 Anayasasının Kaynakları", Türk Parlamentoculuğunun ilk Yüzyılı, 1876–1976 içinde, Ankara, 1976, s. 1–30 ve Tarık Zafer Tunaya, "1876 Kanun-i Esasisi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, c. I içinde, s. 27–39.

Öte yandan Osmanlı toplumunun Batılılaşma uğraşında çözüme ulaştırması gereken kişi hak ve özgürlükleri konusu da Anayasa kapsamına alındığı halde bu hak ve özgürlükleri güvenceye bağlayan bir mekanizma kurulmamıştı.[80]

1876 Kanun-i Esasi'nin Osmanlı Batılılaşma sürecine yüklemiş olduğu en büyük olumsuzluk; sosyal, toplumsal ve de siyasal alanlardaki tüm reformları İslami kurallara dayandırmış olması idi. İslami normların getirdiği ölçülülük ve otokrasi, uygulanacak reformları dinsel nitelikle sınırlandırarak toplumun daha liberal ve demokratik oluşunu engelliyor, mutlak gücünü şeriat hükümlerine bağlayan padişahı ise dinden aldığı güçle daha özgür bırakıyordu. Hele ki Abdülhamit'in yönetsel çıkarları uğruna benimsediği İslamcılık sloganı yönetimi istibdat idaresine dönüştürmekten başka bir işlev yerine getirmiyordu.

Bu bağlamda, I. Meşrutiyet'in ilanında büyük rol oynayan Genç Osmanlılar'ın "Şeriata bağlı kalınmalı" şeklindeki tezi[81] büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu tezi somutlaştırmak için 1876 Kanun-i Esasisi'ne madde olarak konmasını sağlayan Genç Osmanlılar'dan Namık Kemal'dir. Osmanlı tarihinde ilk kez 1876 Kanun-i Esasisi din-devlet bileşimini kanun kapsamına alarak resmileştirmiş ve meşrulaştırmıştı.

İslamcılığın Abdülhamit döneminde yoğunlaşması ve resmi bir niteliğe sahip kılınmasının en temel iki nedeni; siyasal ve ekonomik işleyişi bozulan Osmanlı İmparatorluğu'nun emperyalist istekler açısından kendisi için potansiyel bir tehdit oluşturacağını düşünen Batı'ya karşı Müslüman ittihadı gerçekleştirme amacı ve geleneksel ve de bü-

80. İlhan Arsel, Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına, İstanbul, 1994, s. 40.

81. Genç Osmanlıların ideolojisi için bkz. I. Agah Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ankara, 1991, s. 32–42.

tünselci (totaliter) Osmanlı devlet geleneğini kutsal nitelik taşıyan din olgusu ile güçlendirme isteğidir.

"Geleneksel ve bütünselci niteliğe sahip devletlerin ortak özelliği iktidarın kişisel oluşudur. Hükümdar, yasa oluşturma, eski yasaları değiştirme ya da yeni yasa yapma konusunda tek yetkilidir. Toplumun üyelerinin de siyaset sürecine herhangi bir biçimde katılma hakları bulunmamaktadır, yalnızca görevleri vardır ve uyruk konumundadırlar."[82]

O halde geleneksel devlet geleneğine sahip toplumları birlik içinde tutmak devletin dirliğinin sağlanması için şarttır. Toplumda sürtüşme ve mücadelenin önlenebilmesi için ise hükümdarın kişisel yetkilerini çeşitli şekillerde güçlendirme yoluna gitmesi gayet doğaldır. Abdülhamit de I. Meşrutiyet dönemindeki istibdat yönetimini güçlendirmek için dini bir araç olarak kullanma yoluna gitmiş, İslamcılığı bir slogan olarak benimsemiş ve benimsetmeye çalışmıştır. Bu noktada şeriat ilkelerine uygun olarak gerçekleştirilmesi düşünülen Batılılaşma girişimlerinin niteliği oldukça değişik bir görünüm sergilemektedir. Çünkü sadece II. Abdülhamit döneminde değil ondan önceki dönemlerde de şeriat hükümlerine bağlı kalma uğraşı verilmiştir. Modernist olarak nitelendirebileceğimiz Genç Osmanlılar dahi İslamiyet ile modernizmi ideolojik alanda uzlaştırma isteği duymuşlardır. Tanzimat'ın son dönemlerinde beliren bu uzlaştırma isteği II. Meşrutiyet dönemi kapsamında değinileceği üzere, Jön Türk iktidarında daha ideolojik bir boyut kazanmıştır.

Tüm bu çabalarda ise İslami unsurla bir tezatlık gözlemlenmektedir. Çünkü "İslamın gerçek (hakikat) anlayışı dönüşüm (becoming) kavramına değil oluş (being) kavramına dayalıdır. Gerçeğin ifade vasıtası olan vahiyle insana bildiri-

82. Kemali Saybaşılı, İktisat, Siyaset, Devlet ve Türkiye, İstanbul, 1992, s. 122.

len hususlar, bir yandan objektif, metafizik ve ontolojik (oluşumla, yaradılışla ilgili) olaylara gönderme yaparken, bir diğer yandan da sübjektif, mistik ve psikolojik olayları çerçevesi içine alır. İslami gerçeğin nesnesi kalıcı, berrak, oturmuş ve değişmezdir. İslam da nesnesi gibi değişmez ve kalıcıdır (5/Madde, 4). İşte bu nedenle İslam'da iyiye doğru gidiş İslam'a doğru gidiştir ve evrimden söz edilemez. Eğer yine de İslami çerçevede gelişme, ilerleme ve mükemmele doğru gidişten bahsedilecek olursa, bu bahis ancak insanın uhrevi ve hakiki hüviyetine dairdir. Başka türlü bir değerlendirme bizi yaşayan herhangi bir mahlûk olarak insanın kaydettiği gelişme kavramına götürür ki bu uygun değildir!"[83]

Reformlarla İslamiyet arasında hiçbir biçimde uzlaşma sağlanamayacağını belirten bu sözler aslında 18. yüzyıldan itibaren İslami tarza aykırı şeyler yapıldığını daha doğrusu İslami tarzdan uzaklaşılmaya başlandığını da göstermektedir. Yapılacak tüm reformları İslami esaslara dayandıracağına dair yemin eden ve din-devlet bileşimini ilk kez 1876 Anayasası ile resmileştiren Abdülhamit döneminde yoğunlaşan İslamcılık akımı, hem Kemalist Devrim'e hem de günümüze çağdaşlaşma açısından büyük bir yük bırakmıştır.[84]

Kanun-i Esasi'nin içerdiği tüm olumsuzluklara ve Abdülhamit'in benimsediği tüm siyasi taktiklere karşın I. Meşrutiyet döneminin ilk yılları Osmanlı reformlarının zirveye ulaştığı yıllardır. Okulların sayısı artırılmış, mevcut ders programları yeni konuları kapsayacak şekilde yeniden düzenlenip, geliştirilmiş, yeni yüksek ve mesleki okullar, ilk Türk üniversitesi olan Darülfünun açılmış, öğretmen yetişti-

---

83. Nakib El-Attas, (Çev. Selahattin Ayaz), Islam and Laisizm, İstanbul, 1994, s. 106–107.

84. Meşrutiyet Dönemi İslamcılık akımına ilişkin daha geniş bilgi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, İslamcılık Akımı, İstanbul, 1991, s. 60–109.

ren okullar yaygın hale getirilmiş, askeri rüştiyeler ve ilk idadi kurulmuştur.[85] Ayrıca hukuki işleri düzenlemek için yeni kanunlar çıkarılmış, şeri olmayan mahkemelerin yaygınlaşması ve geliştirilmesi için çalışmalar yapılmıştır. Demiryolu ağı genişletilmiş, uygulanan sansüre karşın kitap basımı artmış, yeni dergi ve gazeteler çıkarılmıştır.

Osmanlı Batılılaşma sürecinde ilk olarak parlamentoculuk geleneğini başlatan ve oluşturulan ilk Anayasa ile padişahın yetkilerini kısıtlayıp daha özgür bir ortam hazırlamaya çalışan I. Meşrutiyet dönemi 1878 yılında Abdülhamit'in parlamentoyu fesh etmesiyle hukuken son bulmuş ve istibdat dönemi başlamıştır.

F. JÖN TÜRK DEVRİMİ (1908)

"Onların yaptığı aslında tutucu bir devrimden başka bir şey değildi. Ardında herhangi bir ideoloji ya da program yoktu. Osmanlı İmparatorluğu'nun karşı karşıya bulunduğu temel sorunlar anlaşılıp incelenmiş değildi. Çağdaş dünyayı etkileyen milliyetçi akımları göremeyen ve ruhça emperyalist olan Jön Türklerin istediği, sadece atalarının İmparatorluğunun daha liberal bir biçimde sürdürebilmekti."[86]

1878 yılını takiben başlayan istibdat idaresi, Osmanlı Batılılaşmasını engelleyici niteliğine karşın, Osmanlı tarihinde modernleşme amacı ile Batılı değerlere duyulan bağlılığı ilk kez örgütlü muhalif bir siyasetle ideoloji şekline dönüştürerek siyasal alanda uygulamaya çalışan Jön Türk hareketinin oluşumunu sağlaması bakımından önemlidir.

---

85. Bkz. İlhan Tekeli-Selim İlkin, Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü, Ankara, 1993, s. 75–84.
86. Lord Kinross, (Çev. Necdet Sander), Bir Milletin Yeniden Doğuşu, İstanbul, 1990, s. 49.

Meşrutiyet döneminin Osmanlı Batılılaşma sürecine en çok katkıda bulunduğu dönem 1908 Devrimi'ni hazırlaması bakımından 1878–1908 arasındaki dönemdir. Koyu istibdat yılları olarak bilinen bu otuz sene içinde devleti güçlendirmek için uygulanan padişah iradesini güçlendirici politikalar toplumda olağan bir psikolojik baskı yarattığı gibi hürriyetçi fikirlerin de gelişimine farkında olmadan neden olmuştur.

Abdülhamit'in ortadan kaldırdığı 1876 Kanun-i Esasi-si'nin ardından yaşanmaya başlanan despotizm Osmanlı tarihinde ilk kez bu denli yoğun bir siyasal muhalefet oluşturmuştur. Abdülhamit'in kendisine uygun tarzda bürokratlar yetiştirmek düşüncesi ile güçlendirmeye çalıştığı Mülkiye, Askeri Tıbbiye gibi eğitim kurumlarında[87] modern programlarla yetiştirilen kişiler, Tanzimat aydınlarından farklı olarak "vatanı kurtarmak" türünden gayet halkçı bir Batılılaşma modeli geliştirmeye başlamışlardır. Osmanlı tarihinde ilk kez pozitif bilimlere bu denli değer veren ve bu bilimlerin ortaya koyduğu ilkeler doğrultusunda yorum yapmaya başlayan aydınlar, uygulanan Batılılaşma politikasındaki yetersizliklere ve merkezi otoritenin baskıcı gücüne karşı tepkiler göstermeye başlamışlardır.

Tanzimat öncesi dönemde devleti güçlendirmek için geleneksel kurumları eski güçlerine kavuşturma politikası Tanzimat döneminde yine devleti kurtarmak ve güçlendirmek için Batı'nın idare, eğitim ve hukuk alanlarındaki reform örneklerini uygulama şekline dönüştürülmüştür. Geleneksel kesimin yapılan reformların din olgusunu zayıflatacağına ilişkin görüşleri ile oldukça çelişkili geçen bu sürecin ardından Osmanlı kendi toplumuna uyarlamaya çalıştığı askeri,

87. Abdülhamit'in bu eğitim kurumlarında öğrenim görenlere ilişkin düşünceleri için bkz. Ali Cevat Beyin Fezlekesi, II. Meşrutiyet'in İlanı ve 31 Mart Hadisesi içinde, (Der. Faik Reşit Unat), Ankara, 1991, s. 22–24.

teknolojik, idari, hukuki ve eğitsel kurum ve de kuralları yaratan Batı'nın bilimsel düşünce yapısını anlama ve toplumda benzer bir düşünce yapısı geliştirme uğraşına başlamıştır.[88]

II. Meşrutiyet'in ilanından önce şekillenmeye başlayan bu farklı düşüncelerin, Osmanlı Batılılaşma sürecinde pozitif bilimlere, bilimsel bilgiye, halkçı ideolojiye ilk kez bu denli önem veren aydın tabakaya ait olması ayrıca dikkate değer bir konudur. Çünkü bilindiği gibi daha önceki Batılılaşma çabalarında her dönemde devlet yönetiminde yer alan kişilerce padişahın saptadığı ilkeler doğrultusunda uygulanan reformlar 1890'dan itibaren Batılı tarzdaki okullardan yetişen, Abdülhamit'in sansür uygulamış ile daha yoğun bir ilgi odağı haline gelen pozitif bilimlerin ışığı altında yeni fikirler üreten, Tanzimat'tan o güne değin uygulanmaya çalışılan merkezi otoriteyi güçlendirme politikasının yarattığı farklı bir yönetici sınıf tarafından daha radikal şekilde uygulanmaya başlanmıştır.

1890 yılından itibaren devletin ancak Batı bilim ve teknolojisinin uygulanması ile güçlendirilebileceği ve pozitif nitelikteki bu bilim ve teknoloji ile geleneksel kurum ve de kuralların bağdaştırılabileceği şeklinde düşünceler ortaya çıkmıştır.[89] Bu eğitimli aydın grubun 1908 Devrimi'ni hazırlayan ve hatta Kemalist Devrim'e bazı ideolojik unsurlar devreden Batıcı ve toplumu modernleştirici zihniyetine değinmek yerinde olacaktır.

Düşük ekonomik gelir gruplarına mensup ailelerden gelen ve bu modern eğitim kurumlarında öğrenim gören geleceğin aydın grubu için ailelerinden aldıkları değerler, ideal-

88. M. Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara, 1988, s. 35 vd.

89. Şükrü Hanioğlu, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889–1902), c. I, İstanbul, 1986, s. 29.

lerini şekillendirmede büyük katkısı bulunan bu eğitim kurumlarında edindikleri değerlerden çok daha az etkindi. Shaw'un belirttiği gibi "farklı zihniyete sahip bu yeni kuşak, kendilerinin ve ailelerinin geleneksel düzene ait çıkarlarının oldukça az olması nedeni ile Tanzimat dönemi aydın grubundan çok daha fazla istekliydiler."[90]

Osmanlı Batılılaşma sürecinde en radikal aydın grup olan Jön Türklerin ideolojisini belirleyen en önemli öğenin pozitivizm olduğu belirtilmelidir. Sosyal ve siyasal açılardan modernleşmenin Batı bilim ve teknolojisinin alınıp uygulanması ile mümkün olabileceğini savunan Jön Türkler ideolojilerini pozitivizm kapsamında şekillendirmişlerdir.

Jön Türklerin ideolojisini belirleyen bir diğer unsur ise halkçılıktır. Jön Türk liderlerinin alt sosyo-ekonomik sınıftan gelmeleri[91] ve Tanzimat elitlerinin miras yoluyla devraldıkları soyluluklarını halkı ihmal ederek kullanmış olduklarına ilişkin inançları onları halka yöneltmiş ve halkçılığı ilke edinmelerine neden olmuştur. Amaçları, sosyal açıdan ilerlemek için halka Batı medeniyeti içinden kendilerince uygun gördükleri "iyi" ve "doğru"ları benimsetmekti.

Bu "iyi" ve "doğru"ları uygulayabilmek ve halka benimsetebilmek için ise meşruti düzene geçişin şart olduğunu düşünüyorlardı. Bu meşruti düzen içinde ise siyasi iktidarı ellerine geçirerek reformları siyasi otorite olarak kendileri uygulamak istiyorlardı.

"Osmanlı İmparatorluğu'nun Gerçek Anlamda reformasyonu Gerçekleştirememe Nedenleri" bölümünde Osmanlı Aydınlarının reformları nasıl olumsuz yönde etkiledik-

90. Stanford J. Shaw, "Sorne Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers", Beginings of Modernization in the Middle East içinde (Ed. W. R. Polk, R. L. Chambers), Chicago, 1968, s. 37.

91. Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, İstanbul, 1983, s. 98.

leri açıklanırken, Jön Türklerin Batılılaşma çabalarına eleştirel bir açıdan yaklaşılacaktır.

Bizce 1908 Devrimi'ni gerçekleştiren Jön Türklerin Osmanlı Batılılaşma sürecine en önemli katkısı meşruti düzene geçişi sağlamak ve saray bürokrasisinden farklı bir siyasal ideolojiye sahip ilk Osmanlı aydın grubunu siyasal iktidarda söz sahibi yapmak olmuştur. Jön Türklerin en önemli hatası ise Batılılaşmayı "Osmanlı toplumunun çimentosu"[92] olarak değerlendirdikleri İslamiyet'e dayandırarak gerçekleştirme istekleri idi.

Batılılaşma sürecinde büyük kilometre taşlarından biri olarak kabul edilen Meşruti düzene geçiş başarısını Jön Türklerin siyasal ideolojisine mal etmeyen Şerif Mardin, "Osmanlı bürokrasisinin özel biçimlerde Herrschaft'ı (egemenlik, hükmetme) sürdürmek kararında olduğu halde bunu başaramadığını, egemenliği ilk önce Ayan'a ikinci olarak mahalli ıslahat kuruluşlarına, sonra da Osmanlı Meclisindeki "ikincil" gruba dayandırmak zorunda kaldığını, bu tavizlerin gerçek nedeninin ise Osmanlı İmparatorluğu'nun mali sorunlarını çözememesinden kaynaklandığını ve bu mali sorunları çözmek uğruna devletin Osmanlı patrimonyal yönetim biçimine aykırı düşen yeni örgüt biçimlerini kabul etmek durumunda kaldığını"[93] belirtmektedir.

Bir sonraki bölümde değinileceği üzere kendi siyasal iktidarlarına meşruiyet kazandırmak için meşruti düzene geçişi destekleyen Jön Türklerin oldukça kişisel menfaat taşıyan bu tutumu göz önüne alındığında Şerif Mardin'in böylesi bir tezi 1908 Devrimi'ni hırpalamak amacı ile öne sürmüş olamayacağı düşüncesi haklılık kazanacaktır.

---

92. Benzeti için bkz. Şerif Mardin, Makaleler 3, Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 204.
93. Şerif Mardin, Toplu Eserleri 2, Din ve İdeoloji, s. 139.

1908 Devrimi'ne yönelik olumsuz eleştirilerin yanı sıra Osmanlı Batılılaşma sürecinde II. Meşrutiyet döneminin farklı bir yeri olduğunu savunan araştırmacıların olumlu eleştirileri de bulunmaktadır. Örneğin Tarık Zafer Tunaya II. Meşrutiyet döneminin en önemli niteliğinin; 1870'lerden itibaren Genç Osmanlılar tarafından gündeme getirilmeye başlanan parlamenter düzene geçiş, İslami esasları koruyarak Batılılaşma türünden tartışmaları, 1908 yılında Batı'cı tarzı destekleyen aydınların ilk kez siyasal iktidar kazanmasına dönüştürmesi olduğunu söylerken, aydınların bu siyasal iktidar sayesinde modernist düşüncelerini ideolojiye dönüştürme imkânı bulabildiklerini belirtmektedir. Osmanlı'nın toplumsal ve de siyasal niteliklerinden dolayı Batılılaşma sürecinde sınırlı kalan reformların istenen düzeyde gerçekleşmesini sağlamak için top yekun bir sosyal dönüşümün kaçınılmaz olduğuna ilişkin ilk radikal düşüncenin de bu döneme rastladığını ifade etmektedir.[94]

1908 Devrimi'ni Osmanlı Batılılaşma sürecinde eşsiz bir çağdaşlaşma girişimi olarak nitelendiren Aykut Kansu ise 1908 Devrimi'ne ilişkin düşüncelerini "Modern Türkiye tarihinde 1908 yılı ilk defa olarak Meşruti monarşinin kurulduğu, hükümetin yalnızca halk tarafından seçilmiş bir meclise karşı sorumlu olduğu ve dolayısıyla mutlakiyetçi monarşinin gücünün siyasal süreçten dışlanmaya çalışıldığı bir dönemin başlangıç noktası olması bakımından son derece önemlidir" şeklinde ifade ederken, çalışmasının genelinde 1908 Devrimi'ni adeta devleştirmektedir.[95]

18. yüzyıldan itibaren incelemeye çalıştığımız Osmanlı Batılılaşmasının 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde, Ba-

94. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, İstanbul, 1960.

95. Bkz. Aykut Kansu, 1908 Devrimi, İstanbul, 1995, s. 1-30.

tı'nın çağdaşlaşma sürecinde kat ettiği mesafeyi dikkate alarak, küçük kıpırdanışlar haricinde, bir devrim yaratarak büyük bir gelişme gösterdiğini söylemek mümkün değildir. Bu iki yüzyıllık uğraş sonucunda sosyal, siyasal ve toplumsal alanlarda köklü değişimler yerine en açık biçimde sadece zihniyet değişikliği yaşanmıştır. Fakat kültür kavramını oluşturan faktörlerin toplum tarafından benimsenmiş olanlarının kolaylıkla terk edilemezliğinden ve din olgusunun toplumsal yapıyı güçlendirici özelliğinden dolayı bu zihniyet değişikliği radikal değişikleri gerçekleştirmede pasif kalmış, Batılılaşma süreci ağır ve köktenci olmayan bir niteliğe bürünmüştür.

Yine de 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde toplumsal ve siyasal alanlardaki yozlaşmanın düzeltilmesi için ideolojik yönden çaba harcayan kişiler belirmiş, her şeye itaatle yükümlü kul kavramı yerine "vatandaş" kavramı gelişmiş, ilk kez halk hükümet icraatı karşısında eleştirel güce sahip bir kuvvet olarak ortaya çıkmış ve siyaset yapabilir hale gelmiştir.[96]

Diğer İslam toplumları ile de karşılaştırıldığında en azından "Batılılaşmak gerektiği" şeklinde bir kaygı taşıması bakımından 20. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin modernist düşüncelere daha ılımlı yaklaştığını söylemek mümkündür. İki yüzyıllık süreç içinde yapılan reformlar derinlemesine ve genişlemesine biçimde değerlendirilecek olunursa, bu reformların gerçek anlamda bir Batılılaşma yaratabilecek sonuçlar veremediğini söylemek yerinde olacaktır.

Bu nedenle Cumhuriyet dönemi Sekülerleşme Girişimlerine geçmeden önce Osmanlı İmparatorluğu döneminde

96. Bkz. Tarık Zafer Tunaya, Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük, İstanbul, 1994, s. 15.

reformların Batılılaşma sürecine istenen düzeyde katkıda bulunamamasının nedenleri incelenecek ve bu inceleme kapsamında Osmanlı'nın siyasal, sosyal ve de toplumsal alanlardaki eksik yönleri belirtilecektir.

G. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN GERÇEK ANLAMDA REFORMASYONU GERÇEKLEŞTİREMEME NEDENLERİ

Reformasyon girişimlerinin uygulanmaya başlandığı 18. yüzyıl başlarından 20. yüzyıla değin elde edilen başarı Osmanlı Devleti'ni ve Osmanlı toplumunu köklü bir biçimde değişime uğratacak nitelikte değildi. Aslında Osmanlı Devleti bu iki yüzyıllık süreç içinde Batılılaşabilmek uğruna yapacağının en iyisini yapmıştı. Fakat yine de sonuç, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal ve de sosyal yönlerden gerçekleştirmesi gereken köklü değişimi sağlayamamıştı.

Reform girişimlerinde görülen bu sığlığın din olgusundan, Osmanlı'nın devlet ve toplum yapısından, iktisadî niteliklerinden ve Aydınların tutumundan kaynaklandığı açıktır. Bu nedenle bu bölümde, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek anlamda reformasyonu gerçekleştirememesinden sorumlu tuttuğumuz dine, devlete, topluma, ekonomik düzene ve aydınlara ilişkin özellikleri açıklayarak, bu kavramların engelleyici yönlerini belirtmeye çalışacağız.

1. Din - Toplum - Birey

Din özerk bir yapıya sahiptir. Genelde toplumu özelde ise bireyi güçlendirici/pekiştirici bir niteliği vardır. "Özellikle toplumsal yapı ile Hıristiyanlıktan daha doğrudan bir ilişkiye sahip İslamiyet'in; toplumun yapısını belirleyici, talimat ve yön verici, ideolojik ve kültürel anlamları topluma mal

edici, kişinin korunmasını sağlayıcı fonksiyonları vardır."[97] Bu türden fonksiyonlar üstlenen İslamiyet böylece direkt olarak bir üst yapı kurumu olmaktan çıkarılıyor, İslamiyet'e eleştirel yaklaşım engelleniyordu.

İslam dini, Osmanlı İmparatorluğu kapsamında alt tabakayı güçlendirici ve birlikte hareket ettirici bir sosyal kimlik oluştururken, yönetici tabakası da siyasal açıdan meşruiyet kazanmasını sağlayıcı bir rol üstleniyordu. Böylece gücünü İslami kurallar sayesinde pekiştiren yönetici tabaka dinden aldığı gücü kaybetmemek için muhafazakâr (İslami kurallara ve ahlaki değerlere bağlı) ve istediği ideolojiyi devam ettirebilmek için ise otokratik tavır alıyordu.

İslamiyet vasıtası ile oluşan sosyal kimlik ise bireylerde doğal bir "güvenlik" (iç güvence/manevi güç) hissinin oluşumunu sağlıyor ve bireyin dinsel öğelerden kurtularak siyasal ve toplumsal açılardan daha özgür olabilmek için uğraş vermesini engelliyordu. Yapılacak yeniliklerden sonra oluşacak yeni toplumsal ortamda kendisini İslami unsurların şekillendirdiği geleneksel ortamda hissettiğinden daha az güvencede hissedeceğini düşünen birey yeniliklere hiçbir zaman çok sıcak bakmıyordu. Bu durum ise reformasyon sürecine topyekun katılımı engelliyordu.

Öte yandan "bir ibadet şekli olarak kulluğun bir parçası sayılan itaat"[98] kendisini tamamen tanrıya teslim eden, onun buyruklarına uymakla yükümlü sayan kaderci bireyler yaratmış, gücünü kutsal olan dinden alan hükümdara karşı koyma hakkına sahip olmayan reaya ise pasif olmaya zorlanmıştır.

---

97. Şerif Mardin, Toplu Eserleri 2, Din ve İdeoloji, s. 93.
98. Seyyid Ebul Ala Mevdudi, (Çev. Süleyman Akyüz), İslami Kavramlar, İstanbul, 1991, s. 26–27.

Böylece bireyi pasifize ederek siyasal sürece katılımın ve bireyselleşmesini engelleyen, itaatı şart koşan, eleştirel yaklaşımı kabullenmeyen, geleneksel toplum ve muhafazakâr devlet yapısını destekleyen, otokratik siyasi iktidarı benimseyen, teşkilatlanma hürriyetinin oluşumunu engelleyen İslam dini, Osmanlı İmparatorluğu'nda görüldüğü üzere oldukça katı şekliyle, çağdaşlaşmanın ön koşullarından biri olan demokratikleşmenin yapılandırılmasına uygun değildir.

Oryantalistlere göre İslamiyet despotik yönetimlere karşı koymak için bireyde doğal bir güdünün oluşumunu engellemiş, Müslümanlar ise siyasal despotizme karşı koyamadıkları gibi adalet ve keyfi yönetime de karşı koyabilmek için hukuki bir yapılanma gerçekleştirememişlerdir.[99]

Zaten vahiy dinlerden biri olan İslamiyet'te evrim ve devrimden bahsedilemez. İslam hukuku olan şeriat da yeni durum ve şartlara cevap verebilecek esnekliğe sahip değildir. İşte Osmanlı toplumunu hukuki açıdan çıkmaza sürükleyen ve Batılılaşmanın gerçek anlamda oluşumunu engelleyen unsurlardan biri şeriat bir diğeri de hükümdarların uygun gördükleri zaman ve koşullarda kanunname çıkarmaları olmuştur. Rasyonel hukuk sisteminin gelişmesini ve hukuk devletinin oluşmasını engelleyen şeriat ve hükümdarların keyfi kanun yapma yetkisi Batılılaşma sürecinde din kaynaklı en büyük engellerden ikisidir.

Bu nedenle İslamiyet Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman toplumun siyasal, ekonomik ve de toplumsal faaliyetlerde tavır alma biçimin olumsuz yönde etkilemiştir. İslami unsurların şekillendirdiği toplum siyasal mekanizmayı kendi istek ve görüşleri doğrultusunda yapılandıramamış, hür teşebbüsten yoksun bireyler aktif ve özgür ekonomik gi-

---

99. Bkz. B. S. Turner, Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, İstanbul, 1991, s. 18.

rişimleri gerçekleştirmekten alıkonmuş, örgütlenme hürriyeti verilmeyen Müslümanlar toplumsal ve siyasal alanlarda itici güç oluşturamamışlardır.

Dinsel kuralların biçimlendirdiği Osmanlı toplum yapısı gelenekçi, itaatkar, dayanışmacı ve kollektivist bir görünümdedir. Gelenekçilik, mevcut ahlaki ve dinsel düzene bağlı kalmayı, itaatkârlık özellikle gücünü dinsel kurallardan alanlara karşı boyun eğmeyi gerektirdiği, dayanışmacılık ve kollektivizm ise ortak düşünmeyi ve birlikte hareket etmeyi hedeflemesinden dolayı kişisel yaratıcılığı engellediği için Batılılaşma sürecinde toplumu işlevsel olmaktan uzaklaştırmış, dini her şeyi tayin edici niteliğe büründürmüştür.

Bu noktada bireyi kollektif tavır almaya iten, özerk davranmasını engelleyen cemaat olgusunun Batılılaşma sürecine yüklediği olumsuzluklardan bahsetmek yerinde olacaktır.

Cemaat olgusu, İslami toplum yapısını pekiştirip, Müslüman bireyi de "birlikten kuvvet doğar" örneği manevi açıdan güçlendirirken, kendisine ait ideolojik görüşü, kişisel değerleri olan Müslümanları bir cemaat içinde farklı ideolojisine (eğer varsa) ve kişisel değerlerine karşın diğer Müslümanlarla dinsel bağdan dolayı ortak tavır almaya yani kollektif davranış ve düşünce zincirinin dışına çıkmamaya zorlamıştır. Gibb ve Bowen bireyselleşmeyi engelleyen unsurun sadece cemaat olmadığını, İslami kuralları uygulayan yönetici tabakanın da bu engellemede payının olduğunu düşünmektedirler.[100]

Böylece cemaat hissi ile güçlenen bireyin ortak düşünmeye ve tavır almaya zorlanmasından dolayı siyasal tavır alma sürecine katılımı engelleniyor, iktisadi ve siyasal gelişmede

100. H. A. R. Gibb-Harold Bowen, Islamic Society and the West, b. I, c. II, London, 1957, s. 215.

önemli bir unsur olan bireyselleşme gerçekleştirilemiyordu. Ayrıca birey üzerinde bu türden etkilere sahip İslamiyet de bu sayede alt tabakanın bir kimlik oluşturmasını sağlıyordu.[101]

Kendisine toplumsal yapıyı belirleme fırsatı tanınan İslamiyet'in kişisel (vicdani) ve uhrevi olması gereken birincil düzeydeki görevini profan olana taşıması onun Batılılaşma süreci içinde karşıt bir güç unsuru oluşturmasına neden olmuştur.

Bireyselleşmenin engellenmesi ve kollektif zihniyetin gelişmesi toplumsal alanda olduğu gibi ekonomik alanda da Batılılaşma adına olumsuzluklar yaratmıştır. Ayrılığı önlemek için farklılık taşımayan kaynaşmış bir İslam toplumu yaratmak amacıyla bireyselliğin yerini alan kollektif başarı[102], Batı toplumlarında görüldüğü gibi kilise şeklinde kurumsallaşmış olan din kurumunun karşısına bireyselleşmenin yarattığı hür teşebbüs vasıtası ile oluşan, din dışı ideolojiye sahip burjuva sınıfını ve kapitalizmi çıkaramamıştır. Yani İslamiyet alternatif bir dinsel ideoloji oluşturamamıştır.

Kollektif başarı ile bireyin hür teşebbüsten alı konması ve kişisel başarının bireye değil topluma mal edilmesi, bireylerin yaratıcı yönünü etkileyerek siyasal ve sosyal mekanizmalarda radikal kişisel kararlar alınmasını engellemiştir. Zaten Osmanlı İmparatorluğu kapsamında sınıfsız toplumsal yapıya mensup, ortak amaçlara sahip bireylerin siyasal ya da sosyal mekanizmalarda gördükleri eksik veya yanlışları düzeltmek gibi bir amaçları yoktu. Çünkü toplumu ve siyaseti şekillendirici görev üstlenen İslamiyet, toplumun ve devletin İslami kurallara uymasını istiyor, değişim düşüncesini dini zayıflatan bir unsur olarak yorumluyordu. Bu ne-

101. Şevket Süreyya Aydemir, Suyu Arayan Adam, İstanbul, 1967, s. 33.
102. Bkz. Fethi Yelken, Teori ve Pratikte İslam, İstanbul, 1993, s. 42.

denle sistemli olarak ilk reformasyon girişimlerinin başlatıldığı Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde tüm yenilikler İslami kurallara bağlı kalınarak, bu kurallarla uyum içinde olacak şekilde yapılandırılmıştı.

Siyasal, sosyal ve toplumsal yönlerden Batılılaşma uğraşının en yoğun olduğu dönemlerden biri olan Meşrutiyet döneminde Ahmet Mithat'ın şu sözleri İslamiyet'e verilen önemi göstermesi bakımından ilginçtir: "Avrupa'daki tüm bilimsel, felsefi ve siyasi çabaların amacı fakirliği ve maddi yönden ezilen kesimin durumunu düzeltmekti. Oysa bizdeki en fakirlerin dahi orantılı mutluluğu ve refahı Avrupa'nın pek çok biçaresini gıpta ettirecek düzeydedir. Avrupa bu ilerlemeyi kaydederken aile bağlarının zayıflaması ve Allah'ın tanınmaması sonucu dinden elde edilecek yararların da ortadan kalkmasına neden oluyor."[103]

Tüm bu açıklamalardan sonra, Osmanlı toplumunu tamamen İslami normlarla kuşatan İslam dininin Batılılaşma aşamasında toplumu pasif tavır almaya zorladığını, bireyselliğin gelişimini engelleyerek kişileri yaratıcı olmaktan uzaklaştırdığını, cemaat hissini güçlendirerek demokrasilerin gereği olan çok sesliliği yok ettiğini ve din dışı (seküler) ideolojinin oluşumunu engellediğini gördük.

Yine de Osmanlı toplumunda ve Müslüman bireyde görülen tüm bu yetersizlikleri Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek anlamda Batılılaşmayı gerçekleştirememesinde tek sorumlu olarak yorumlamak yanlış olacaktır. Çünkü Osmanlı'nın 20. yüzyıla gelindiğinde Batılılaşmayı gerçekleştirememe nedenleri arasında Osmanlı'nın devlet yapısı, devleti ekonomi politikası ve Batılılaşma sürecinde Osmanlı Aydınlarının yanlış tutumları gibi diğer unsurlar da bulunmaktadır.

---

103. Orhan Koloğlu, İslamda Değişim, s. 82.

2. Devlet - Ekonomi

Osmanlı sadece din, toplum ve bireyden kaynaklanan nedenlerle uygulanan reformlardan istenen verimi alamamış değildir. Dinin kendisine ördüğü muhafazakâr koza, toplumun itici güç oluşturmaktan alıkonması ve bireyin tek başına karar verme ve kararı uygulama iradesine sahip olmayışı gibi nedenlerin yanı sıra gerçek anlamda reformasyonun gerçekleşememesinde devlet yapısından kaynaklanan ve ekonomiyi de etkileyen diğer bazı nedenler de bulunmaktadır.

Bu bağlamda devlet, yapısı itibarıyla başlı başına Batılılaşmayı engelleyen bir görünüm sergilemektedir. Osmanlı Devleti'nin iki temel özelliği; muhafazakâr ve despotik oluşudur. Devletin muhafazakâr niteliği kendisini dinsel kurallara ve geleneksel ahlaki değerlere bağlı kalma uğraşında göstermektedir. Devlet yapılacak her reformu şeriata ve geleneksel ahlaki değerlere bağlı kılarak, modernleşme uğraşında olması gereken esnekliğe yer vermiyor, reformları toplumsal ve de siyasal değişimi hedeflemeksizin uygulayarak sadece kendi yapısını güçlendiriyordu.

Devletin hükmedici, egemen niteliği ise ona despotik bir görünüm yüklüyordu. Aslında açıklamaya çalışacağımız gibi muhafazakâr niteliğin yarattığından çok daha fazla sorun yaratan bu despotik nitelik olmuştur. Devletin aldığı bu despotik tavır neticesinde, tüzel kişiliğin gelişimi engellenmiş, devlete karşı bir güç oluşturacağı düşünülerek bireylere örgütlenme hürriyeti tanınmamış, bireyle devlet arasında meşruiyet taşıyan özerk, örgütlü kurumların oluşumu engellenmiş, her yönden devlete bağlı kılınan birey pasifleştirilmiş ve neticede toplum reformların niteliğini tayin edebilen, hareket ettirici bir güç oluşturmaktan uzaklaştırılmıştır.

Halkın ve ulemanın desteğini sağlayarak toplumun aktif güçlerini dizginleme, isyanları etkisiz bırakma ve kendi siyasal iktidarının etkinliğini garanti etme üzerinde yoğunlaşan devlet siyaseti, Batılılaşmayı sağlayıcı nitelikteki etkin reformları uygulama isteğinden çok uzaktı.

Ayrıca Osmanlı Devleti'nin her yönden kendisine bağımlı kıldığı reayanın kültürünü yükseltmek gibi bir kaygısı da bulunmuyordu. Bu nedenle Osmanlı'da saray kültürü ile halk kültürü arasında her zaman büyük farklar olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin bir diğer politikası da kendi siyasal nüfuzunu azaltmamak için alt tabakayı siyasal süreçten uzaklaştırmaktı. Siyasal süreçten uzaklaştırılan halk bu durumda sadece devletin kendisinin tespit ettiği siyasete uymakla yükümlü kılınıyordu.

Bunun yanı sıra devlet her bakımdan kendisine bağımlı kıldığı alt tabakaya bir lider olmaksızın kendisini yönetemeyeceği düşüncesini empoze etmeye çalışmıştır. Weber'in "karizmatik otorite"[104] şeklinde adlandırdığı bu düşünce ileride görüleceği üzere Cumhuriyet Türkiyesi'nde de geçerliliğini korumuştur.

Osmanlı Devleti'nin keyfi kanun koyma yetkisi ise çağdaş devletlerde olması gereken rasyonel bir hukuk sisteminin gelişimini engellemiştir. Kendi hak ve özgürlüklerinin hiçbir biçimde kanun tarafından güvence altına alınmadığını bilen bireyler, karar alma ve uygulama aşamasında kendi özgür iradelerini ve düşüncelerini kullanabilecekleri ve açıklayabilecekleri ortama kavuşamamışlar ve böylece kendilerini en güvenli olan devlet gücüne bağlamışlardır.

---

104. "Karizmatik Otorite" tanımı için bkz. Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, (Der. Talcott Parsons), New York, 1964, s. 64.

Bireyleri her yönden kuşatan bu olumsuzluklar, otoriteye boyun eğmeyi öngören Sünni İslam geleneğinin egemen olduğu Osmanlı Devleti'nde halk kökenli, sistemli ve kurumsal bir muhalefet geleneğinin oluşumunu engellemiştir.[105]

Padişahlara tartışmasız otorite veren din, Osmanlı Devleti'nin politik kurumlarının da dinsel olan unsurlarla kaynaşmasına neden olmuştur. Gücünü dinden alan ve siyasal iktidarlarını din olgusu ile pekiştiren hükümdarların başlıca görevleri toplumu İslami kurallara uygun biçimde yönetmek, devleti güçlendirmek ve halkın siyasal iktidara itaatini sağlamaktı.

Osmanlı yöneticilerinin devlet bütünlüğünün korunması ve İslamiyet'in güçlendirilmesi gerektiğine olan inançları Batılılaşma uğraşında Osmanlı'nın önüne iki büyük engel çıkarmıştır. İlki asıl sorun yaratan siyasal mekanizmayı değiştirmek yerine güçlendirmek, ikincisi ise İslam dininin gücünü azaltmamak için reformları dinsel kurallara bağlı kalarak yapılandırmak. Osmanlı yöneticilerinin devlet bütünlüğünün korunması ve İslamiyet'in güçlendirilmesi şeklindeki bu görüşleri "din-devlet" formülünde ifadesini bulmuştu.[106]

"Bu görüş dinin muhafazası için devletin yaşamasının elzem olduğu anlamına geliyordu. Yani dinin gelişmesi için gerekli olduğu anlamda devletin din üstünde bir önceliği vardı."[107] Bu durumda Osmanlı'da dine otorite veren devlet olmuştur. Açıklanan nedenlerle bu türden bir siyaset uygulayan devlet İslam dinini güçlendirmiş ve din de toplumsal ve de siyasal bir baskı aracı olarak batılılaşmanın istenen düzeyde gelişme göstermesini engelleyici bir unsur haline

---

105. Levent Köker, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İstanbul, 1993, s. 17.
106. Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal, 1964, s. 9-10.
107. Şerif Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim Yay., İstanbul, 1993, s. 117.

gelmiştir. Batı'da ise kilise kurumunun toplumsal, ekonomik ve siyasal erki tarafından kısıtlanan krallar, istedikleri gücü elde edebilmek amacıyla krallığın kilise kurumundan ayrılabilmesi için büyük uğraş vermişlerdir.

Böylece toplumsal sınıflardan (ekonomik özgürlüklerini istedikleri şekilde kullanmak isteyen burjuvalar, feodal beylerin sömürüsünden kurtulmayı uman köylüler, yönetim kademesinde iyi bir yer edinmeyi amaçlayan soylular, liberal ortamın getireceği sınırsız ekonomik ilişkiler neticesinde maddi imkânlarını genişletmeyi amaçlayan kapitalistler) ve devletten güç bulamayan din, 16. yüzyıldan itibaren giderek artan karşıtlıklar neticesinde zorunlu olarak kendisini uhrevi olanla sınırlandırmıştır. Bu kendiliğinden geri çekilme ise Batı'nın çağdaşlaşma sürecinde karşılaştığı büyük bir sorunun çözümünü beraberinde getirmiştir.

Yönetici tabakaya kesin itaat, devletin dinsel kurallara ve ahlaki değerlere bağlı kalma uğraşı, despotik tavır neticesinde bireyselliğin gelişiminin engellenmesi, yöneticilerin keyfi kanun yapma yetkisine sahip oluşları ve en önemlisi kendi kişisel çıkarları uğruna dini yücelten tavırları Batılılaşmayı amaç edinen Osmanlı'nın Batı toplumlarından tamamen farklı bir modernleşme siyaseti uyguladığını açıkça göstermektedir.

Çünkü bireyselliğe ve örgütlenme hürriyetine destek veren Batı toplumlarında kendi özerk yönetim biçimleri ile oluşan şehir devletleri ve Katolik kilisesi karşısında siyasal otoriteyi ellerine geçirmek isteyen, sahip oldukları toprakları kilise kurumunun maddi egemenliğinden kurtarmayı amaçlayan krallar kilisenin dinden aldığı güce son verip, dünyevi olanın (politik kurumlar) uhrevi olandan (Katolik kilisesi ve din) daha güçlü olması için uğraş veriyorlardı. 16. yüzyıl reformasyon hareketi ise bu yoğun uğraşın bir zaferi idi. Os-

manlı ise izlediği yanlış politikalardan dolayı bu zaferi hiçbir zaman kazanamamıştır.

Osmanlı yöneticilerinin izlediği bu yanlış devlet siyaseti, ekonominin gelişimini de engellemiştir. Özerk mülkiyeti ve hür teşebbüsü yasaklayarak burjuva sınıfının ve kapitalizmin oluşmasını engelleyen devlet, laikleşmeyi ancak kapitalizmin ardından gerçekleştirmeyi başaran Batı'nın sahip olduğu şansı ele geçirememiştir.

Osmanlı, Batı toplumlarındaki reform hareketlerini başlatan kapitalist zihniyeti oluşturan siyasal ve sosyal koşullara sahip olsaydı modernleşme sürecinin niteliği tartışmasız farklılıklar gösterecekti. Çünkü Batı toplumlarında laikleşme ve ardından yaşanan sekülerleşme süreçleri ekonomik çıkarların zorlaması ile başlatıldığı için çok daha çabuk ilerlemiştir. Batı toplumlarının yaşadığı tecrübede görüldüğü üzere ekonomik kökenli olan her unsurun siyasal ve sosyal değişimi daha çok gerektirdiği gerçeği göz önüne alındığında Osmanlı toplumunda laikleşmenin gerçekleşmemesinin bir nedeni olarak burjuva sınıfının oluşmaması ve kapitalizmin gelişememesi gösterilebilir.[108]

Kapitalizmin gelişememe nedenleri arasında ise İslam dininin kendine özgü ticari ahlakı sayılabilir. Azla yetinip fazlasını istemeyen Müslümanlar burjuvazinin sahip olduğu faydacı zihniyete çok uzaklardı. Diğer bir deyişle, İslami-

---

108. Farklı görüşler için bkz. Çağlar Keyder ve Şevket Pamuk. Çağlar Keyder 19. yy.'da Osmanlı ekonomisinin kapitalist sistemle bütünleşmesini sağlayıcı mekanizmaların bulunduğunu fakat yerel ekonomi ile Avrupa sistemi arasında aracılık eden yeni sınıfın (burjuvazinin) Osmanlı bürokrasisi tarafından çeşitli sebeplerle saf dışı bırakılmaya çalışıldığını belirtirken, Şevket Pamuk 19. yy. başlarında ekonomide kapitalist hemen hiçbir unsura rastlanmadığını fakat aynı yüzyıl içinde Osmanlı-Avrupa ticaretinin hızla büyümesi ve Osmanlı'daki yabancı sermaye yatırımlarının artması neticesinde Osmanlı ekonomisinin dünya kapitalist sistemine uyum sağlamaya başladığını savunmaktadır.

yet'in kuralları Müslümanların ekonomik faaliyetlerde tavır alma biçimlerini de etkilemişti.

Kapitalizmin gelişememesinde devletin kendine özgü özellikleri ve uygulamaları İslami unsurların ekonomik faaliyetleri şekillendirici niteliğinden çok daha etkin olmuştur. Her türlü yetkinin kendilerine ait olduğunu düşünen hükümdarlar hür teşebbüsü ve özerk mülkiyeti engelleyerek bireylerin girişimcilik ruhunu söndürmüş ve bireyleri ticari risk üstlenemeyecek şekilde pasifize etmişlerdir.

Batı'da olduğu gibi siyasal ve sosyal açılardan sahip olacakları özerklik neticesinde kendilerine karşı bir tehdit unsuru oluşturacağını düşünen hükümdarlar, şehirlerin oluşumunu engellemişlerdir.

Toplum ve devlet yönetiminde olduğu gibi ekonomi politikasında da keyfi kararlar alan hükümdarlar, ekonomik faaliyetleri tamamen kendi inisiyatiflerine bağlı kılıyor, zanaatkâr, küçük esnaf ve loncalar üzerinde daimi bir kontrol uyguluyorlardı.

Bu durumda herhangi bir girişimde devletin müdahalesiyle karşılaşacağını düşünen bireyler hukuki açıdan kendilerini güvencede hissetmiyor, böylece mevcut para yatırım amacı ile kullanılacağı yerde sabit kalıyordu.

Devletin sınıfsız bir toplum (ümmet) yaratma uğraşı ise ekonomik girişimciliği başlatan orta sınıfın oluşumunu baştan engellemiştir.

Batı toplumlarında ekonomik, siyasal ve sosyal değerler tarafından niteliklerini değiştirmeye zorlanan din (burjuva sınıfının ekonomik çıkarlarına uygun dinsel öğeler Protestanlık mezhebinin oluşumunu sağlamıştır) Osmanlı'da aksine ekonomik, siyasal ve sosyal işleyişe şekil veren bir unsur olarak egemen bir işlev üstlenmiş, devlet politikasının

desteği ile mevcut dine alternatif teşkil edebilecek herhangi bir ekonomik yapılanma oluşamamıştır.

Batılılaşmanın istenen düzeyde gerçekleşmesini engelleyen bir diğer unsur ise batılılaşma sürecinde Osmanlı Aydınlarının tutumu olmuştur.

3. Aydınlar

Tanzimat ile ortaya çıkan Osmanlı aydınlarından birey olarak değil ancak grup olarak bahsedilebilir. Batı'da olduğu gibi bireysel değil, kollektif biçimde davranmayı tercih eden aydınlar, bu nedenle düşün ve modernleşme alanlarına çok seslilik değil, kısırlık getirmişlerdir.

Batı'da 18. yüzyıl aydınlanmasını gerçekleştiren Batı aydınlarından farklı olarak Osmanlı aydınlarını bir araya getiren; düşük gelir seviyesine sahip aile yapıları, aynı eğitim programlarına göre yetiştirilmeleri ve aynı meslek gruplarına ait olmaları gibi ortak sosyo-ekonomik niteliklerden, Batı aydınlarını bir araya getiren sahip oldukları ortak görüş ve idealler olmuştur.

Gördükleri eğitim sayesinde edindikleri mesleklerle seçkinler arasına katılan ve ancak bu sayede Batılılaşma aşamasında aktif görevler üstlenen Osmanlı aydınları, Batı aydınlarından farklı olarak reformları merkezden çevreye uygulamışlardır. Oysa Batı'da reformlar, siyasal ve toplumsal değişimi talep edenlerin genelde alt tabakaya ait olmalarından dolayı çevreden merkeze uygulanmış, böylece reformlara alt tabakadan bir yabancılaşma hissedilmemiştir.

Siyasal iktidarı kendi düşünceleri doğrultusunda şekillendirmek ve iktidarı halka bu şekilde kabul ettirmek isteyen Osmanlı aydınlarının merkezden çevreye uyguladıkları reformlar halkın siyasal sürece katılımın en baştan engelle-

yerek, demokratikleşmenin tıkanmasına ve siyasal iktidarın otokratik bir niteliğe bürünmesine neden olmuştur.

Osmanlı'nın Batılılaşma aşamasında aydınlardan kaynaklanan en önemli sorun, Osmanlı aydınlarının gelenekçi ve muhafazakâr düşüncede olmalarıydı. Yapacakları reformların ancak toplumun geleneksel değerleri çiğnenmeksizin ve dine olan bağlılık yadsınmaksızın benimseneceğini düşünen aydınlar, bir ölçüde kendi menfaatlerini gözönüne alarak, (reformlar toplum tarafından benimsenmediği anda siyasal iktidarlarının ellerinden alınacağını biliyorlardı) tüm reformları din kurallarına bağlı kalarak uygulamaya çalışmışlardır.

Batılılaşabilmek için yapılması zorunlu reformları din kuralları ile çevreleyen aydınlar, bu kurallara hiçbir biçimde eleştirel tavırla yaklaşmıyor, İslam dinini tüm kurum ve de kuralları ile olduğu gibi benimseyip, dini söyleme herhangi bir alternatif getirmiyorlardı.[109] Bu tutum ise değişime karşı olan İslamiyet'in batılılaşma girişimlerini sınırlamasına neden oluyordu.

Osmanlı aydınlarının muhafazakâr tutumu devlet yapısını güçlendirmeye yönelik politikalarında açıkça görülebilir. Batılılaşmanın ancak iktidardaki hükümdarı devirerek kendi iktidarları gerçekleştiğinde gerçekleşebileceğini düşünen aydınların en büyük hatası tüm sorunları yönetici tabakanın siyasal politikasına bağlamalarıydı.[110]

Batılılaşma sürecini baltalayan bir diğer unsur da aydınların halkçılık ilkesini benimsemeleri olmuştur. Cumhuriyet döneminde de izlenen bu olumlu ilke Osmanlı aydınları ta-

---

109. Osmanlı Aydınları arasında sadece Ziya Gökalp sosyal hayatın özde milli, biçimde İslami olması gerektiğini savunarak, şeyhülislamlığın ve din okullarının kaldırılmasını istemiştir.

110. Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895–1908, İletişim Yay., 1983, s. 223.

rafından farklı biçimde uygulandığından halk ile seçkinler arasında kopukluk yaşanmış ve reformlar gerekli olan halk desteğini sağlayamamıştır.

Batılılaşmayı, ancak pozitivizm tarafından şekillenen düşüncelerini halk benimsetmeyi başardıkları andan itibaren gerçekleştirebileceklerini düşünen aydınlar, halkçılık ilkesini aldıkları Batılı tarzdaki eğitimden sonra dahi kendilerini tamamen koparamadıkları geleneksel kültürün özellikleri ile kaynaştırarak uygulama aşamasında ilk yanılgıya düşmüşlerdir.

Batılılaşma düşününü, geleneksel kültürün özelliklerinden kopmaksızın, içinde demokratikleşmeyi sağlayan unsurlardan hiçbirini barındırmayan bu geleneksel kültürü radikal biçimde muhafaza ederek ve modern Batı toplumlarının sahip olduğu nitelikleri Osmanlı toplumuna kazandırmak gibi bir amaç gütmeksizin gerçekleştirme çabası taşıyan aydınlar, gayet kısır kalmışlardır.[111]

Osmanlı aydınları her ne kadar halka inmek arzusunda, ahlakla bütünleşmek düşüncesinde olduklarını ifade etmiş olsalar da özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren halkla aralarında bariz bir kopukluk gözlemlenmiştir.

Çünkü reform taraftarı aydınların bu tutumu, ekonomik yetersizlikten dolayı bir birey olarak değil de kendisinde bulunan niteliklere benzer niteliklere sahip kişilerin oluşturduğu grup içinde yaşayan ve kendisini bu grubun bir parçası olarak düşünen zorunlu muhafazakâr alt tabaka için tedirginlik yaratıyordu.

Alışmış olduğu geleneksel yapı içinde dahi bir belirsizlik içinde yaşayan bu kitle, aydınlar vasıtası ile uygulanacak

111. Samuel P. Huntington-Jorge I. Dominguez, (Çev. Ergun Özbudun), Siyasal Gelişme, Ankara, 1985, s. 15.

reformların sonuçlarının doğuracağı hızlı değişimin yükünü omuzlayamayacağını düşünüyor ve aydınların bu radikal tutumuna sıcak bakmıyordu.

Bu açıklamalardan sonra Osmanlı aydınlarının herhangi bir sınıfın sözcüsü olmadıklarını, uyguladıkları yanlış politikalardan dolayı halkın sempatisini kazanamadıklarını, modernleşme için çözüm üretmek yerine başka toplumların kendi ihtiyaçlarına göre ürettiği çözümleri taklit ettiklerini, kendi siyasal iktidarlarını ve düşüncelerini halka zorla kabul ettirmeye çalıştıklarını, Batılılaşmayı toplum ve devlet yapısında hiçbir değişiklik yapmaksızın gerçekleştirmek istediklerini, gelenekler hususunda oldukça tutucu olduklarını belirtmek yerinde olacaktır.

Batı aydınları ile arasında niteliksel olarak büyük farklar bulunan Osmanlı aydınları Osmanlı Devleti'nin batılılaşma sürecine büyük destek verememiş olmalarına rağmen, devlet yönetimine karşı, ilk kez örgütlü bir muhalefet geleneği başlatmayı başarabildikleri için önem taşımaktadırlar.

H. GENEL DEĞERLENDİRME

"Batı'da olduğu gibi Tanrı ile kul arasına giren, yönetsel ve maddi gücü ile insanları sömüren, kurallarına uymayanları engizisyon mahkemelerinde yargılayan bir ruhban sınıfının, ruhban sınıfına ilkeleri ile destek veren bir feodal düzenin ve toplumsal bir sınıflaşmanın bulunmadığı İslamiyet'te reform gerekli miydi/gerekli midir?" şeklindeki bir soru reformların sadece edin olgusunu modern çağın gereklerine uygun hale getirmek türünden (dinsel reformasyon) tek yönlü bir hedefi olduğunda haklılık taşıyabilir.

Fakat bilindiği üzere reform girişimlerinde olması gereken çok yönlülüktür. Hele ki bir ülkenin çağdaşlaşması,

belli bir seviyeye ulaşması için yapılacak reformlar hem siyasal hem toplumsal, hem de ekonomik alanların tümünü kapsamalıdır. Ayrıca Osmanlı'nın sorunu İslam dini de değildi.

Fakat İslamiyet, yapılacak olan tüm reformların önünde dolaylı olarak en büyük engeldi. Sosyal adaleti savunan, toplumsal birlikten yana tavır alan, haksız kazancı hor gören İslamiyet'in aslında niteliksel olarak herhangi bir problemi yoktur. İslamiyet'in Osmanlı'nın batılılaşma sürecinde yarattığı zorluk onun normatif özelliğinden kaynaklanmıştır. İşte gayet olumlu niteliklere sahip İslamiyet'te değiştirilmesi gereken İslamiyet'i hukuku, devlet ve toplum yapısını tayin edici normlarından uzaklaştırarak, inanç ve vicdan bazına indirgemek olmalıydı.

Bu gerçekleştirilemediği için tüm reform girişimlerinin ardından batılılaşma adına elde edilen hem çok gecikmiş hem de çok sınırlı bir başarı olmuştur. Osmanlı'nın batılılaşmak için yapması gereken, İslamiyet'i her şeyi yönlendirici güce sahip bir üst yapı kurumu olmaktan uzaklaştırmak ve reformları bozuk siyasal yapıyı güçlendirmek için değil, farklı bir siyasi yapı tesis etmek için gerçekleştirmek olmalıydı. Yani batılılaşma sürecinde esas eksik kalan siyasal, siyasal reformasyonu gerçekleştirebilmek içinse dolaylı olarak dinsel reformasyon olmuştur.

Weber İslamiyet'te reformasyonun geç başlatılmasının, hatta hiç başlatılamamasının nedenini İslam'ın sistematik bir resmi hukuk geleneğine sahip olmayışı gibi farklı bir soruna dayandırmaktadır. Weber'e göre; esnek olmayan ve tanrı buyruklarından oluşan şeriat günün şartlarına uygun kurum ve de kuralların tesisini engelliyor, çok ender de olsa şeriat hükümlerini yeni koşullara uygun hale getirme çabalarında doğu despotizminin temsilcilerinin (hükümdarların)

kendi çıkarlarına uygun keyfilik ve de uygulamaları ön plana çıkıyordu.[112]

Değerlendirme gerçekten haklılık taşımaktadır. Toplumsal yapıyı şekillendiren, Osmanlı bürokratlarının ise rehberi durumunda bulunan şeriat hükümlerini, otokratik ve despotik iktidarlarını sağlamlaştırmak için zamanla değişen ortamın gereklerine uygun hale getirmekten kaçınan veya uygun hale getirme çabasında bulunsa bile bu çabayı kendi çıkarları doğrultusunda sarf eden yöneticilerin Batılılaşma sürecini ne denli yavaşlattığını incelemeye çalışmıştık.

Osmanlı'nın batılılaşma girişimlerinden istediği sonucu elde edememesinin bir diğer sebebi de yanlış hedef seçerek işe başlaması olmuştur. 18. yüzyılın son çeyreğinde başlatılan ilk reform hareketlerinde hedeflenenin askeri modernleşme olduğunu biliyoruz. Weber savaşçı ruha sahip Müslümanların militarist değerler ile "seçmeci yakınlaşma" neticesinde ortak nitelik ve eylemlere sahip olduğunu savunarak, İslam toplumlarındaki reformların askeri alandan başlatılmasını gayet doğal bulmaktadır.

Bu nedenle, Batı'da 15. yüzyılın sonlarından itibaren başlatılan sekülerleşme çabaları dinsel alandaki yeniden yapılanmayı baz alan niteliğe sahipken, Osmanlı'da 18. yüzyılın son çeyreğinde başlatılan batılılaşma girişimleri genelde askeri, hukuki ve siyasi alanlardaki yeniden yapılanmayı hedeflemiştir.

Öte yandan, özellikle 19. yüzyılın sonlarında iyice beliren Osmanlı yöneticilerinin despotik tutumu reformist kitlenin siyasal, sosyal, kültürel ve teknolojik yönlerden geri kalmışlığın sorumlusu olara istibdat yönetimlerini ve hükümdarların despotik tavırlarını görmelerine ve siyasal nitelikte-

112. B. S. Turner, a.g.e., s. 92–93.

ki reform girişimlerinde direkt olarak karşılarına despot yöneticileri almalarına neden olmuştur.

Reform girişimlerinde çoğu zaman tek yönlü tavır alınmasına neden olan bu saptamanın yanlışlığı, geri kalmışlığın nedeni olarak II. Abdülhamit'in istibdat idaresini gören ve 1908'de yaptıkları devrimle iktidarı ellerine geçiren aydın grubun daha sonraki icraatlarında açıkça görülmektedir. (Bu aydın grubun kendi iktidarları döneminde merkezden çevreye, otoriter tarzda uyguladıkları reformları biliyoruz).

Sonuç olarak; Cumhuriyet dönemine değin tüm yenileşme hareketleri parlamentoculuk ve anayasallaşma gibi üst yapı kurumlarını yüzeysel ve şekli biçimde ithal etme, tüm reformları İslamiyet'e dayandırarak yapılandırma, despotik tavır alan yöneticiler devirme, toplumsal yapı ile çelişen Batı hukuk kurallarını uygulamaya çalışma şeklinde gerçekleştirilmiş ve aslında bu üst yapı kurumlarına işlevsellik kazandıran değer ve düşünceler zinciri hep ihmal edilmiştir.

Tüm bu olumsuzluklara rağmen, Tanzimat ve Meşrutiyet gibi dönemleri tecrübe etmeksizin Cumhuriyet Türkiyesi'nin yapılandırılmasına belki de imkan olmayacaktı.

2. CUMHURİYET DÖNEMİ SEKÜLERLEŞME GİRİŞİMLERİ

"Biz İlhamımızı Gökten veya Gaipten Değil Doğrudan Doğruya Hayattan Alıyoruz."

(Mustafa Kemal Atatürk, Söylev ve Demeçler: 1919–1938, c. I, s. 389.)

"Cumhuriyet Türkiyesi sisteme egemen olma konusunda birbiriyle yarış halinde bulunan asker-sivil bürokrasi ve

din bürokrasisi arasındaki yarıştan galip ayrılan asker-sivil bürokrasi tarafından kurulan ve otoriter anlayışla şekillendirilen bir yapı olarak doğmuştur."[113]

Radikal bir ideolojik değişimin ürünü olan Cumhuriyet dönemi siyasal, iktisadi ve sosyal reformlarının niteliği ve sonuçları Osmanlı İmparatorluğu döneminde yapılan reformların niteliği ve sonuçlarından çok farklıdır.

"Osmanlı İmparatorluğu'nun Gerçek Anlamda reformasyonu Gerçekleştirememe Nedenleri" bölümünde değinilmeye çalışıldığı üzere Osmanlı'nın yapacağı reformların derinliğini ve genişliğini engelleyen çok etkin ve de güçlü bir din faktörü vardı. Toplumsal yapıyı şekillendiren, devlet siyasetini belirleyen, bireylerin ideolojilerini biçimlendiren İslamiyet, reformların kısır kalmasına ve gelişmenin istenen düzeye ulaşamamasına neden olmuştu.

Mevcut siyasal yapıyla ve İslamiyet'in yüklendiği dünyevi işlevle varılan nokta, harbiye, mülkiye ve askeri tıbbiye gibi modern eğitim kurumlarında yetişmiş olan pozitif bilimlere düşkün, rasyonel zihniyete sahip ve de oldukça materyalist aydın kitleye hiç cazip gelmiyordu.

Kemalist Devrimi[114] yaratanlara oranla görece daha sığ olan Jön Türkler toplumsal düzene ve siyasal yapıya ilişkin

---

113. Davut Dursun, Laiklik, Siyaset ve Değişim, İstanbul, 1995, s. 120.

114. Kurtuluş Savaşı sırasında Kemalist Devrim, Kemalist İdeoloji veya Kemalizm'den bahsedilmez. Atatürkçülük bir ideoloji olarak Cumhuriyet'in ilanını takip eden süreçte gelişmiştir. Bu nedenle Cumhuriyet rejiminin ilk yıllarında Atatürk Devriminin Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, laiklik, devletçilik ve inkılâpçılık şeklinde adlandırılan altı ilkesi açıkça belirtilmiş ve belirlenmiş kavramlar değildir. Atatürk Devrimini şekillendiren bu ilkeler ilk olarak devrimin oluşturduğu siyasal partinin kongrelerinde görüşülmüş, 1927 ve 1931 yıllarında partinin tüzüğüne girmiş, 1935'te Kemalizm adını almış ve 1937'de ise Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'na madde olarak dâhil edilerek devletin resmi ideolojisine dönüştürülmüştür.

tedirginliklerini II. Abdülhamit'in istibdat idaresini yıkarak gidermeye çalışmışlar fakat asıl sorun yaratan devlet yapısını ve tüm yeniliklerin önünde büyük bir engel teşkil eden din olgusunu güçlendirmek suretiyle büyük bir yanılgıya düşmüşlerdi.

Kemalist ideolojinin Jön Türk ideolojisinin özelikle pozitivizm ve halkçılık niteliklerinin uzantısı olduğu görüşünü savunan Türk Tarih araştırmacıları[115] Kemalist ideolojiyi Osmanlı reformist ideolojisinden büyük ölçüde farklı kılan iki temel unsuru göz ardı etmektedirler: Devletin dini etkin kılan politikalardan uzaklaştırılması ve geleneksel siyasal yapının tüm kurum ve kuralları ile tasfiye edilmesi.

Cumhuriyet döneminde siyasal modernleşme; dinsel, geleneksel otoritelerin yerine laik, ulusal ve tek bir otorite konularak gerçekleştirilirken, toplumsal modernleşme Batı'nın toplumsal kurum ve de kurallarının alınıp uygulanışı ile gerçekleştirilmiştir.

Modernleşme sürecinde Batı ile var olan farkı dikkate alarak reformları kısa sürede gerçekleştirebilmek ve liberal demokrasiye geçebilmek için Kemalizm devrimci ve *zorunlu olarak* geçici bir otoriter sistem kurmak durumunda kalmıştır[116]. Bu otoriter siyaset kapsamında Kemalist ideoloji laikliği bir dünya görüşü olmaktan uzaklaştırarak bir devlet siyasetine dönüştürmüştür. Dini ve dinsel kural ve de kurumları toplumsal ve siyasal modernleşme için bir tehdit unsuru ve bir baskı aracı olarak yorumlayan Kemalizm benimsediği laiklik siyasetine dayanarak dini toplum-

115. Daha geniş bilgi için bkz. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902), c. II., İstanbul, 1986 ve Taner Timur, Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946, Ankara, 1971.

116. Bkz. Bülent Daver, Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk, İstanbul, 1983, s. 254-255.

sal ve siyasal olandan soyutlayarak sadece vicdan bazına indirgemiştir.

Türk modernleşmesinde bu denli etkin bir görev üstlenen Kemalist Laikliğe, böylesi bir etkinlik kazandıran, Kemalizm'in laiklik anlayışının sadece din-devlet işlerini ayırmak ve toplumsal kural ve de kuralları modern çağın gereklerine uygun hale getirmek anlamı taşımamasıdır. Kemalist Laiklik, bu iki misyonun yanı sıra asıl olarak İslami inanç sisteminin yerine rasyonel/bilimsel inanç ve düşünce sisteminin geçirilmesi işlevini üstlenmiş, yani İslamiyet'i reforma tabi tutmak yerine rasyonel ve bilimsel yeni bir inanç sistemi geliştirmeyi amaçlamıştır[117].

Çalışmanın giriş bölümünde değinildiği üzere dünyevi ile uhrevi olan arasında olması gereken ayrımı belirten laisizmin Cumhuriyet Türkiyesi'ni tüm modern kurum ve kuralları ile yapılandırabilmek için Kemalist ideoloji tarafından bir devlet politikasına dönüştürülmesi tüm reform girişimlerinin önündeki en büyük engel olan din olgusunu pasif kılmıştır. Einstadt'a göre "toplum İslami yapıdan uzaklaştırılmış ve Türk Ulusu olarak yeniden belirlenmiştir"[118]

Mustafa Kemal'in reformlarına evrimci değil devrimci nitelik yükleyen de bu reformların devlet ve toplum yapısını değiştirici gücü olmuştur. Liberal demokrasiye geçebilmek için laikliği bir devlet siyaseti olarak benimseyen ve sadece siyasal yapıyı değil toplumun tüm kurum ve de kuralarını modern çağın gereklerine uygun hale ettiren Kemalist Devrimin bu radikal tarzının her şey ile yeni olan toplum yapısı-

---

117. Kemalist Laikliğin yeni bir inanç sistemi geliştirme amacı için bkz. Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923–1931). Ankara, 1981, s. 221–226.
118. S. N. Einstadt, Revolution and the Transformation of Societies, New York, 1978, s. 233.

na yabancılaşan kişileri, özellikle de muhafazakâr kesimi karşısına alması gayet doğaldır.

Bilim ve uygarlık adına altı yüzyıllık geleneksel devlet ve toplum sistemini alaşağı eden bu devrim, özellikle dinin gücünü azaltmak amacıyla uyguladığı siyasetten dolayı en yoğun olarak İslamcı çevrelerden tepki almış ve ileride değinileceği üzere diğer farklı nedenlerle birlikte İslam'ın siyasallaşmasına yol açmıştır.

Yöneltilen tüm eleştirilere karşın, dünyevi olanla Hıristiyanlığa oranla daha doğrudan ilintili, etkin ve güçlü İslamiyet faktöründen dolayı İslami devlet sistemine meyilli Müslüman bir toplumda laik devlet ve toplum sistemini yapılandırmayı başaran, hem bir ideoloji hem de bir doktrin olarak kabul edilen[119] Kemalizm, Kemalist Reformlar ve Kemalist Laiklik anlayışı Cumhuriyet dönemi sekülerleşme girişimleri kapsamında incelenmesi gereken kavramlardır.

"Cumhuriyet dönemi Sekülerleşme Girişimleri" kapsamında değinilecek olan Kemalist Devrim, Suna Kili'nin belirttiği üzere gerçek bir çağdaşlaşma modeli[120] oluşturmaktadır. Bu modelin özünü kavrayabilmek için ise şekillenmeye başladığı 1919 yılına kadar geriye gitmek ve Kemalizmi ilke edinen Cumhuriyet Halk Partisi iktidarının bitimine değin incelemek gerekmektedir.

Doğaldır ki, Kemalist Devrim'den ibaret olmayan Cumhuriyet dönemi Sekülerleşme Girişimlerini aynen Batı çağdaşlaşma sürecinde olduğu gibi sadece reformların en yoğun olduğu dönem kapsamında değil, bu reform girişimlerini engelleyen veya yavaşlatan olayları da dahil ederek incelemek gerekecektir.

---

119. T. Ateş, Kemalizmin Özü, İstanbul, 1994, s. 11.
120. Suna Kili a.g.e.'inde Kemalist Devrimi bir Çağdaşlaşma Modeli olarak yorumlamaktadır, Ankara, 1995, s. 105

Batı medeniyetine ulaşma çabasının en çok yönlü ve de en verimli dönemi olan Cumhuriyet dönemi, Samuel P. Huntington'un "uluslar arasındaki en önemli fark yönetim biçimlerinden değil, ulusları yönetme güçlerinden doğar"[121] savunusunu doğrularcasına, Türk modernleşmesinde karizmatik bir liderin siyasal ve sosyal gidişi nasıl değiştirebildiğini gösteren önemli bir dönemdir.

Cumhuriyet dönemi sekülerleşme girişimlerinde yapılan reformların içeriğini açıklamak kadar önemli olan, çağdaşlaşmanın bir ön koşulu olarak düşünülen laiklik prensibinin bir devlet politikasına nasıl dönüştürüldüğünü ve bu dönüşüm sonucunda Müslüman bir ülkede dönüştürüldüğünü ve bu dönüşüm sonucunda Müslüman bir ülkede laikliğin ne türden hoşnutsuzluklara yol açtığını göstermektir.

A. REFORMLAR

1. Siyasal ve Hukuki Reformlar

Kurtuluş Savaşı'nın sonrasında kurulan Türk Devleti'nin laikliği bir ideoloji olarak benimsediğini gösteren en önemli gelişme 3 Mart 1924'te kabul edilen üç ayrı kanundur. 1924 yılından önce, Kurtuluş Savaşı sırasında sadece bağımsız bir devlet yaratma hedefi, 23 Nisan 1920'de toplanan ilk meclis ve 20 Ocak 1921'de yayınlanan Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile farklı bir boyut kazanmıştır.

20 Ocak 1921 tarihli ve 85 sayılı Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun "hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir" şeklindeki ilk maddesi, Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki tüm göstermelik kanunlaştırma çalışmalarından ve padişahın yetki-

121. Samuel P. Huntington, Political Order in Changing Societies, New Haven: Yale Univ. Press, 1968, s. 1.

sini halk egemenliği ile kısıtlama girişimlerinde çok daha kesin bir değişim öneriyordu. Cumhuriyet ve demokrasilerde görülen iktidarın halka dayandırılması ilkesi, 1921 Anayasası'na madde olarak konmuş ve Osmanlı'nın ümmet anlayışı yerini millet iradesine bırakmıştı.

Günün şartları gereği hilafet ve saltanatın hukuki varlığını tanımak zorunda kalan, devlet dini hakkında hiçbir hükme yer vermeyen ilk Anayasa aynen Kurtuluş Savaşı'nda olduğu gibi dinin ve geleneksel saltanat makamının toplumu birleştirici gücüne dayanarak bu iki unsuru inkar yoluna gitmemiştir.

1876 Kanuni Esasisi'ni yürürlükten kaldırmayan, yasama, yürütme ve yargı güçlerinin tümünü kendinde toplayan BMM Hükümetinin Anayasası görünümünde olan 1921 Anayasası istemeden de olsa hukuki alanda ikiliğe yol açmıştır.

Kurtuluş Savaşı'nın ardından gerçekleştirmeyi planladığı reformlar için gereken halk desteğini, Müslüman bir toplumu yıllardır yönetmekte olan Anayasayı kaldırarak kaybetmek istemeyen BMM Hükümeti 1921 Anayasası'na koyduğu ilk madde ile zaten mevcut siyasal rejimin devam ettirilmeyeceğini, halk iradesine dayalı yeni bir rejimin kurulacağını açıkça belirtiyordu.

Varlık nedenini Kurtuluş Savaşı'na bağladığını söyleyen, millet ve saltanatın yabancı boyunduruğundan kurtarılışının ardından görevini tamamlayacağını belirten I. Meclis, 30 Ekim 1922'de 1921 Anayasası'na ilişkin olarak aldığı 307 ve 308 numaralı kararlarla yeni bir düzen tesis etmek için çaba harcadığını açıkça göstermiştir. 307 numaralı karar; Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmüş olduğunu, milli sınırlar içinde Meclisin teşkil ettiği hükümetin Osmanlı Devleti yerine geçerek, padişahlığın tarihe karıştığını; 308 numaralı ka-

rar ise Büyük Millet Meclisi'nin İstanbul Hükümeti'nin ve padişahın yetkilerini kaldırdığını, egemenliğin ulusa ait olduğunu ve savaş ilanı, barış andlaşmalarının yapılması, yasama, yürütme haklarının hepsinin Büyük Millet Meclisi'nin yetkisinde olduğunu belirtmiştir[122].

Siyasal hiçbir fonksiyonu bulunmadığını savunan, yapmayı tasarladığı devrimin siyasal ve toplumsal reformlarından söz etmeyen, tek görevinin bağımsızlığı kazanma yolunda uğraş vermek olduğunu iddia eden ve sadece halk iradesi ilkesine dayanan I. Meclis[123] 1 Kasım 1922 yılında saltanatı kaldırarak, 1923'te kendi siyasal ideolojisini destekleyip, devam ettirecek olan ilk siyasal partiyi kurarak (Halk Fırkası) Cumhuriyetin ilanından çok önce siyasal işleyişe ilişkin ve modernleşmeye yönelik kararlar almış bulunuyordu.

Siyasal ve hukuki alanlarda başlıca reformları gerçekleştiren ise 11 Ağustos 1923'te açılan II. TBMM olmuştur. 1923 yılını takiben yapılan devlet yapısını ve toplumsal düzeni modernleştirici reformlar, 29 Ekim 1923'te hükümet şeklinin Cumhuriyete dönüştürülmesi ile tamamen Türkiye Cumhuriyeti'ne, Atatürk Türkiyesi'ne mal edilmiştir.

Bu rejim değişikliğinin ardından siyasal alanda modernleşme adına gerçekleştirilen ilk önemli reform girişimi 3 Mart 1924 tarihlidir. Bu tarihte çıkarılan 429, 430 ve 431 sayılı kanunlarla devlet yapısının laikleşmesi, toplum yapısının sekülerleşmesi için ilk büyük adım atılmış, Osmanlı siyasal düzenine ait hemen hiçbir siyasal unsur kalmamıştır.

429 sayılı "Şer'iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin Ilgasına Dair Kanun", 430 sayılı "Tev-

122. Afet İnan, Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi, Ankara, 1991, s. 144.
123. I. Meclisin genel karakteri için bkz. Tarık Zafer Tunaya, Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük, s. 219–262.

hid-i Tedrisat Kanunu", 431 sayılı "Hilafetin İlgasına ve Hanedan-ı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun", ulusal egemenlik ilkesini temel alan Cumhuriyet Türkiyesi'nin siyasal ve hukuk yapısını oluşturma sürecinde engel teşkil edebilecek unsurları tamamen ortadan kaldırılmıştır[124].

Egemenliği halkın tasarrufuna sunan, saltanatı, din işleri bakanlığını ve hilafeti kaldıran, eğitim ve öğretim işlerini birleştirip Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlayan laikleştirici reformları 1924 Anayasası takip etmiştir.

1921 Teşkilatı Esasiye Kanunu'nun yeniden ele alınarak, bazı değişiklikler ve eklemeler yapılmak sureti ile 105 maddelik bir Anayasaya dönüştürülmesinden ibaret olan 1924 Anayasası'nın birinci maddesinde yer alan "Türkiye Devletini hükümet şekli cumhuriyettir" ibaresi siyasal sistem değişimini kanun kapsamına alarak yasal hale getiriyordu.

Hükümet şeklini meşrulaştıran 1924 Anayasası'nın "Türkiye Devleti'nin dini, Din-i İslam'dır" şeklindeki 2'nci maddesi, "TBMM ahkâmı şerie'nin tenfizi ile görevlidir" şeklindeki 26'ncı maddesi Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal iktidarının din ilişkileri açısından bir anlamda "teokratik nitelik"[125] taşımasına neden olmuştur.

1924 Anayasası'ndaki bu "teokratik nitelik" 10 Nisan 1928 yılında çıkarılan 1222 sayılı "Teşkilat-ı Esasiye Kanununun Bazı Maddelerini Muadil Kanun"la değiştirilmesi neticesinde ortadan kaldırılmıştır. Bu kanunla, devlet dininin İslam olduğu kuralı ve TBMM'nin şeriatı tenfiz yükümlülüğü

---

124. Panel Konuşmaları, "3 Mart 1924'te Üç Devrim Yasası", Yıldız Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Yayın No: 1, İstanbul, 1989.
125. İştar B. Tarhanlı, Müslüman Toplum, "Laik" Devlet Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul, 1993, s. 18.

kaldırılmış, mebusların ve reis-i cumhurun dinsel yemin biçimleri değiştirilmiştir. 5 Şubat 1937'de çıkarılan 3115 sayılı "Teşkilat-ı Esasiye Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesine Dair Kanun"la "laik" nitelemesi anayasal bir temel haline getirilmiştir[126].

Görüldüğü gibi aşamalı biçimde gerçekleştirilen bu reformlarla siyasal yapı modern çağın gereklerine uygun duruma getirilmiştir. Siyasal yapı değişikliğinin ve yeni siyasal yapının kurum ve de kurallarının oluşturulmasının ardından, toplumsal ve hukuki alanlarda Osmanlı'nın toplum yapısı ve hukuk sisteminden kalan sekülerleşmeyi engelleyici nitelikteki unsurları giderme uğraşı başlamıştır.

Siyasal yapıyı değiştirmek için yapılan reformlardan çok daha güç ve de geniş kapsamlı olan toplum, eğitim ve kültür alanlarındaki reformlar farklı dönemlerde gösterdiği farklı niteliklere karşın temelde aynı hedefi gerçekleştirmek üzere uygulanmışlardır. Bu hedefe giderken ise karşılaşılan sorunlar, her türlü kurum ve de kuralları ile bir devletin ne denli zor biçimde yeniden yapılandırıldığını göstermesi bakımından incelenmeye değerdir.

2. Toplum - Eğitim - Kültür Alanlarındaki Reformlar

İncelemeye çalıştığımız gibi siyasal ve hukuki alanlarda yapılan reformlar temeli oluştururken, gerçek anlamda sekülerleşebilmek için toplum, eğitim ve kültür alanlarında da bazı reform hareketlerine başlamak gerekiyordu. İşte toplum, eğitim ve kültür unsurlarının tümü ile seküler yapıya kavuşturmak siyasal yapılanmadan çok daha uzun ve güç bir sürecin eseridir. Bu süreç sonunda devlet ve toplum yapısında, eğitim ve kültür alanlarında Osmanlı'nın geleneksel

126. İştar B. Tarhanlı, a.g.e., s. 18–19.

devlet ve toplum yapısına, uyguladığı eğitim ve kültür politikalarına ilişkin herhangi bir öğe kalmamıştır.

Henüz Cumhuriyet ilan edilmeden önce, egemenliğin halka mal edilmesi ve 1922 yılında saltanatın kaldırılmasıyla başlatılan reformlar, 1923 yılını takiben bir furya halinde, ard arda süregelmiştir. Aynı gün içinde (3 Mart 1924) kabul edilen üç yasa Cumhuriyet dönemi çok yönlü reformlarının ilk örneklerini vermektedir.

Devlet ve toplum yapısında reformlar yapmak için uygun bir ortam hazırlamayı başaran bu üç yasanın kabulünden sonra özellikle 1934 yılına kadar toplum, eğitim ve kültür alanlarında yoğun bir reform temposu yaşanmıştır.

1925 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yüksek okulu olarak Ankara Hukuk Mektebi kurulmuş, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Yüksek Ziraat Enstitüsü, Güzel Sanatlar Akademisi, Devlet Konservatuarı açılmıştır. Yine aynı yıl içinde "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile birtakım unvanların Men ve İlgasına Dair kanun" ve "Şapka İktisası Hakkında Kanun" çıkarılmış, 1926'da Medeni Kanun kabul edilmiş, 1928'de uluslararası rakam ve ölçüler kullanılmaya başlanmış ve Arap harfleri yasaklanarak Latin alfabesi kabul edilmiş, 1933'te çıkarılan "Üniversiteler Kanununu" ile Darülfünun kaldırılarak yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuştur. 1934 yılında "Efendi, Bey, Paşa gibi Lakap ve Unvanların Kaldırıldığına Dair Kanun" kabul edilmiş, Soyadı Kanunu çıkarılmış ve hangi din ve mezhebe mensup olursa olsun ruhanilerin mabet ve ayinler haricinde ruhani kıyafet taşımaları yasaklanmış, 1935'te ise Türk kadınına seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır.

Türk toplumunun kurum ve de kuralları ile seküler bir görünüme kavuşturulması için gerçekleştirilen bu reformlar

dikkat edilecek olunursa, direkt olarak din olgusunu karşısına almamış, bu nedenle de toplumda hoşnutsuzluk yaratmamış, aksine hemen tümü çoğunluk tarafından benimsenerek, uygulanmıştır.

Ancak bu süreç içinde Cumhuriyet Türkiyesi'ni yaratanların, Osmanlı'dan beri devletin siyasal tarzını belirleyen ve toplumsal yapıyı şekillendiren güçlü din olgusunu toplumsal ve siyasal işlevlerinden uzaklaştırarak bireyselleştirmeye çalıştıkları fark edilmektedir. Laik bir devlet, seküler bir toplumsal yapı oluşturabilmek için dinin siyasal ve toplumsal alanlardaki etkinliğini kırmak ve dini kişisel alanla sınırlandırmak gerektiğine inanan reformist kitle bu düşüncesini pek çok kere uygulamaları ile doğrulamıştır. (1930 yılına kadar din derslerinin kademeli olarak kaldırılması, 1933 yılında İlahiyat Fakültesi'nin kapatılması, 1939'da "Arapça ezan ve kamet okuyanlar üç aya kadar hafif hapis, 10 liradan 200 liraya kadar hafif para cezasıyla cezalandırılırlar" hükmünün Türk Ceza Kanunu'nun 526'ncı maddesinin ikinci fıkrasına eklenmesi gibi).

1920'li yıllarda milli egemenlik ve bağımsızlık sloganları ile işe başlayan yeni reformist grubun bağımsızlık ertesinde siyasal ve toplumsal yapıyı tamamen değiştirme planları onları zorunlu olarak belirli bazı politikalar saptamaya yöneltmiştir. Kurtuluş Savaşı sırasında dinsel unsurlarla bezeli milliyetçilik kavramı, Cumhuriyetin ilanı ile yapılandırılan yeni siyasal ve toplumsal düzenin devamını sağlamak amacıyla karşısında bulduğu tek engel din olgusunu pasif kılmak için dinsel unsurlardan arındırılmış bir milliyetçilik kavramına dönüştürülmüş, reform girişimlerinin engellenmemesi içinse din-devlet ayrımı olarak ifade edilen laiklik ilkesi bir devlet politikası olarak benimsenmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kendine özgü niteliklere sahip laiklik anlayışı sadece bir ilke olarak benimsenmekle kal-

mamış, devlet siyasetini de belirleyen bir görev üstlenmiştir. Kanun kapsamına alınarak yasallaştırılan laiklik ilkesinin, daha doğrusu Kemalist Laiklik anlayışının, özünü açıklamak 1923 ertesinde uygulanan politikaların ve bu politikalara yönelik karşıtlıkların amacının kavranması aşamasında yararlı olacaktır.

B. KEMALİST LAİKLİK VE CHP İKTİDARI

"İki sınıf, iki ideoloji karşı karşıya gelmiş ve bir hesaplaşmaya girmiştir. Din, bu hesaplaşmanın dışında ve üstünde değil içindedir; hesaplaşan güçlerden birinin ideolojisidir. Kemalizm açısından din, devirdiği hâkim sınıfın meşrulaştırma aracıdır."[127]

Ümmet anlayışı yerine millet anlayışını getiren, egemenliği tek elden kurtararak halka mal eden Kemalist Devrim, Cumhuriyet Türkiyesi'nin modernleşmesi için gerekli reformları başlatabilmek ve bu reformlardan istenen sonucu alabilmek için laiklik prensibini zorunlu olarak bir devlet siyaseti olarak benimsemiştir. Bir devlet siyasetine dönüştürülen laiklik ise dinin Osmanlı İmparatorluğu döneminde yüklendiği toplum hayatını şekillendiren, devlet yönetimine yön veren işlevlerinden arındırılarak, sadece kişilerin vicdanı ile ilgili olan alanla sınırlandırılmasını uygun görmüştür.

Aslında devlet ve toplum yapısını laikleştirici reformlar BMM Hükümetinin kurulması, saltanatın kaldırılması, Cumhuriyetin ilanı ve 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan üç yasayla başlamıştır. 1938 yılında Atatürk'ün ölümüne dek ise Cumhuriyet rejiminin devamını sağlayabilmek için bu reformların toplum tarafından benimsenme uğraşı verilmiştir.

---

127. Doğu Perinçek, "Kemalizmin Laiklik Anlayışı", Cumhuriyet Gazetesi Yazı Dizisi 2, İstanbul, 1993.

Tüm bu kurum ve de kuralları ile yeni bir yapılanma örneği veren Cumhuriyet Türkiyesi'nde uygulanan ve benimsetilmeye çalışılan laikleştirici reformlar, Cumhuriyetin ilanını takiben gerçekleştirilen tüm diğer reformlar gibi, "yeni" ve "bilinmeyen" olarak kabul gördüğü için, bu süreç, Türk toplumunu, kendisini yeniye alıştırma süreci olarak yaşanmış bu nedenle toplum reformlara herhangi bir toplumsal karşıtlık göstermemiştir.

Fakat Atatürk'ün ilkelerini uygulamak ve inkılâplarını devam ettirmek amacıyla iktidara gelen CHP'nin aldığı büyük sorumluluğu yerine getirme aşamasında yaşadığı tedirginlik partiyi, özellikle din alanında, otoriter politikalar uygulamak zorunda bırakmıştır.

"Bağımsızlık kazanıldıktan sonra; laik, demokratik, ulusal ve çağdaş bir devlet ve toplum yaratma hedefini gerçekleştirmeye girişen kadro "Kurtuluş Savaşı'nı gerçekleştiren I. TBMM'deki Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Grubu'nun devamı olarak 9 Eylül 1923'te kurulan Cumhuriyet Halk Partisi'dir."[128]

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Cumhuriyet rejiminin şekillendirildiği Türkiye'ye özgü laiklik anlayışını Fırkanın 1927 Nizamnamesi'nde, 1928 yılında Başbakan İsmet İnönü ve arkadaşlarının önerdiği anayasa değişikliği gerekçesinde ve CHP Büyük Kongresi'nin 13–14 Mayıs 1931'deki toplantısında kabul ettiği programda açıkça görmek mümkündür.

CHP'nin 1924 tarihli Nizamnamesi'nin 3. maddesi yeni kurulan Türkiye Devleti'nin laiklik politikasını belirtmektedir: "Fırka; itikat ve vicdaniyatı siyasetten ve siyasetin mütenevvi ihtilatatından kurtararak milletin, siyasi, içtimai, ik-

128. Hakkı Uyar, "Refah Partisi'nin Söylemi", Altıok, Sayı 4, İstanbul, 1994, s. 28.

tisadi, bilcümle kavanin, teşkilat ve ihtiyacatını müsbet ve tecrübevi ilim ve fenlerin muasır medeniyete bahş ve temin ettiği esas ve eşkale tevfikan tahakkuk ettirmeyi, yani devlet ve millet işlerinde, din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim esaslarından addeyler."[129]

Laikliği din ile dünya işlerinin ayrımı olarak yorumlayan 1927 Nizamnamesi'nin 3. maddesi 1928 yılında yapılan Anayasa değişikliğine de yansıtılmıştır: "Aslında devlet, bir tüzel kişilik, bir manevi varlık olduğuna göre kendisi soyut bir kavramdır. Dinin maddi kişilere yüklediği yükümleri, farzları bilfiil yapmasına imkan tasarlanamaz."[130]

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 tarihli Büyük Kongresi'nde Kemalizm'in temel ilkeleri kabul edilmiş ve tanımlanmış ve laiklik yine "din ve dünya işlerinin ayrı tutulması gerektiği" şeklinde yorumlanmış, Partinin ve 1935 Programı'nın Giriş kısmında ise "Partinin güttüğü bütün bu esaslar Kemalizm Prensipleridir" denmiştir.[131]

Kemalist ideolojinin savunucusu olarak hizmet veren CHP'nin, 1938 yılından çok partili hayata geçiş yılı olan 1950 yılına kadar uyguladığı laiklik politikası özellikle geleneksel Müslüman kesim tarafından oldukça otoriter bulunmuş ve dinsizleştirme uğraşı olarak yorumlanmıştır.

Cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal'den devralınan ilkeler Cumhuriyet Halk Partisi tarafından Cumhuriyet rejiminin ve yeni Türk toplumunun devamını sağlayabilmek için savunulmalı ve yaşatılmalıydı. CHP bu mücadelede karşısına dine siyasal ve sosyal işlevler yükleyerek, dini dünyevi işlere karıştırmak ve siyasallaştırmak isteyenleri almış ve

129. Mete Tunçay, a.g.e., s. 136.
130. Doğu Perinçek, aynı yazı dizisi 2.
131. Levent Köker, a.g.e., s. 133–135.

laiklik siyasetini otoriter bir biçimde,[132] dini kişilerin vicdan bazına indirgeyerek, toplumsal ve siyasal alanlardan uzaklaştırarak, diğer bir deyişle din olgusunun hareket alanını daraltarak uygulama yoluna gitmiştir.

Toplumu dinsizleştirme şeklinde yorumlanan CHP'nin laiklik politikası CHP iktidarına karşı bir hoşnutsuzluk yaratmıştır. CHP'nin din öğretimi ve eğitimi ile ilgili olarak aldığı tavrı eleştirenler arasında dinin toplumsal ve siyasal olandan uzaklaştırılmaması gerektiğini düşünenlerin yanı sıra partinin kendi üyeleri de bulunmaktaydı.

Bu eleştiriler neticesinde 17 Kasım 1947'de toplanan yedinci CHP Kurultayı'nda uygulanan laiklik siyasetinin daha az otoriter nitelikte olacağına dair kararlar alınmıştır. Bu kararlar doğrultusunda "1930'dan bu yana kapalı olan İmam Hatip Okulları yeniden açılmış, devlet okullarına seçmeli olarak din eğitimi dersleri konulmuş, Ankara Üniversitesi'ne İlahiyat Fakültesi açma izni verilmiştir."[133] Bunun yanı sıra, Hacca gitmek isteyenlere döviz verilmeye başlanmış, 1949'da türbeler yeniden ziyarete açılmıştır.

CHP'nin laiklik politikasını liberalleştirmek amacıyla aldığı bu yumuşama kararında, 1946'da kurulan DP'nin yaklaşan seçimlerde iktidarı ele geçirme olasılığının payı da yadsınmamalıdır. İktidara geçtiği anda uygulamalarıyla muhafazakâr çevreyi tatmin edeceği düşünülen DP, CHP'nin zorunlu otoriter politikalarına alternatif oluşturabilecek yegâne siyasal yapılanma olarak düşünülüyordu.

---

132. Karş. Feroz Ahmad, (Çev. Fatmagül Berktay), İttihatçılıktan Kemalizme, İstanbul, 1985, s. 225. F. Ahmad, otoriter olarak yorumlanan Tek Parti iktidarı döneminin düşünce özgürlüğü açısından çok partili dönemlerden daha esnek olduğunu savunmaktadır.

133. Preston Hughes, (Çev. Rabia Süer), Atatürkçülük ve Demokratikleşme Süreci, İstanbul, 1993, s. 80.

Nitekim Mayıs 1950'de yapılan genel seçimlerde DP iktidarı ele geçirmiş ve Türkiye'nin çağdaşlaşma mücadelesi bu tarihtin itibaren yoğunlukla din olgusu üzerinde odaklaşmıştır.

C. DEMOKRAT PARTİ İKTİDARI İHTİLAL DÖNEMLERİ VE SEKÜLERLEŞME

Kendisini kimlerin, hangi isteklerle iktidara getirdiğinin farkında olan DP, Kemalizm'in laiklik anlayışına herhangi bir şekilde zarar vermekten kaçınarak fakat dini büyük ölçüde iktidarda kalma aracı olarak kullanarak uyguladığı politikalarla 1950'lerden itibaren İslamın siyasallaşmasına yol açmıştır.

DP hükümetinin; Arapça ezan yasağını kaldırması, din derslerini okullarda programa dâhil etmesi, çeşitli illerde İmam Hatip Okulları açması, Yüksek İslam Enstitülerinin açılmasına karar vermesi ve buna benzer uygulamaları CHP iktidarı döneminde kısıtlanan muhafazakâr kesimin hareket alanını genişletmesine ve ardından da güçlenmesine neden olmuştur.

CHP iktidarı döneminde Müslüman bir toplumda Müslümancı yaşayamama tedirginliğinden DP hükümeti döneminde kurtulan muhafazakâr kesim, inanç ve düşünce özgürlüğü açısından oluşan bu liberal ortamı siyasal alanda elde edebileceği iktidarla daha sınırsız ve kendine göre yaşama uğraşına başladı.

CHP'ye oranla daha tutucu bir ideolojiye sahip DP'nin büyük ölçüde oy kaygısı ile muhafazakâr kesime tanıdığı bu fırsat Cumhuriyet Türkiyesi'nin laiklik prensibinin toplumun büyük bir çoğunluğu tarafından nefretle karşılanmasına neden oldu. Giderek hırçınlaşan muhafazakâr kesim, iktidar partisinin liberal uygulamalarını da değerlendirerek Kemalist ideolojiyi savunan ve laiklik prensibini Cumhuriyet reji-

minin devam koşullarından en önemlisi olarak düşünen kesimi kendisinin tek düşmanı olarak görmüş ve bu kesime karşı fiili eylemlere başlamıştı.[134]

Kemalizm'in ilkelerinden saptığı için yasal olmayan, devletin laik, toplumun ise seküler yapısını yıpratmaya yönelik İslami hareketlerin Demokrat Parti iktidarı döneminde durdurulmasının imkânsız hale gelmesi neticesinde gerçekleştirilen 1960 askeri müdahalesinin ardından siyasal krizin çözümü için yeni bir Anayasa hazırlanmasına karar verilmiş ve İstanbul Üniversitesi öğretim üyelerinden oluşan bir ilmi heyete Anayasayı hazırlama görevi verilmişti.

1960 başlarında açıkça gözlemlenen sosyal kutuplaşma ve siyasal yıpranmanın neticesinde oluşan buhranın Demokrat Parti'nin istek ve çabalarının eseri olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Çünkü iktidara geldiği andan itibaren laiklik ilkesine ve Atatürk Devrimlerine bağlı kalacağını dile getiren, laikliğe ve Atatürk Devrimlerine karşı yürütülen olumsuz eylemlere sıcak bakmayan DP iktidarının P. Hughes'in de belirttiği gibi en büyük yanlışı "Kemalizm'in gelişimi ya da yasallaştırılması hususunda yeni bir çabada bulunulmaması"[135] ve muhafazakâr kesime prim vermesi olmuştur. AP ve DP dönemlerinin dinci gericiliğe prim vererek laikliği ortadan kaldırmak amacı taşıdığını belirten Vecihi Timuroğlu ise **AP-DP** iktidarlarının uyguladığı politikayı "İki Yüzlü Atatürkçülük" olarak nitelendirmektedir.[136]

1960'ta Türkiye Cumhuriyeti'nde ihtilal geleneğinin başlamasına neden olduğu için de kınanması gereken DP hükümeti, iktidarda kaldığı on yıl içinde oy kaygısı ile uygu-

134. Bkz. İştar Tarhanlı, a.g.e., s. 27–29.
135. P. Hughes, a.g.e., s. 95.
136. Vecihi Timuroğlu, "İki Yüzlü Atatürkçülük", Cumhuriyet Gazetesi Yazı Dizisi 2, İstanbul.

ladığı yanlış politikalarla muhafazakâr kesime dinin (İslamiyet'in) siyasal iktidarı ele geçirme ve bu iktidarı pekiştirme şansının bulunduğunu göstermiştir.

1960'ta gerçekleştirilen ihtilalin ve sosyal ve de siyasal krizin çözümünde bir umut olarak görülen 1961 Anayasası'nın ardından düşünüldüğü şekilde İslami hareketler durdurulamamış, aksine Atatürk Devrimlerinin ve Anayasalarla yasallaştırılıp, güçlendirilmeye çalışılan laiklik prensibinin Türkiye gibi Müslüman bir topluma yabancı kaldığı ve kalacağı şiddetle savunulmuştur.

Çağdaşlaşma uğraşında halletmesi gereken pek çok sorun, ilerleme kaydetmesi gereken pek çok alan varken hemen hemen tüm sosyal ve de siyasal krizlerin temel nedeni olan din olgusu ile mücadele etmek zorunda kalan Cumhuriyet Türkiyesi; din özgürlüğünü ayrıntılı biçimde düzenleyen, dinsel gösteri hakkını anayasanın belirlediği genel kurallar çerçevesinde tanıyan, din özgürlüğünün kötüye kullanılması ve din istismarı ile ilgili hususlara değinen, laikliğin devletin temel niteliklerinden biri olduğunu, siyasal partilerin laiklik ilkesine uymaları gerektiğini belirten, din eğitiminin çağdaş bilim ve eğitim esaslarına uygun olarak yapılacağını vurgulayan ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nı Anayasal bir kurum statüsüne sokan 1961 Anayasası ile de bu konuda bir çözüm üretememiştir.

1961 Anayasası'nın yürürlüğe konmasından sonra irtica olayları giderek yoğunlaşmış, 1965 yılında Adalet Partisi'nin iktidara gelişiyle adeta başa çıkılamayacak boyutlara ulaşmıştır.

Fakat 1965'ten itibaren yaşanmaya başlanan toplumsal karmaşada hükümeti ve orduyu en fazla rahatsız eden irticai faaliyetlerden öte komünist ideoloji ve yarattığı ideolojik kutuplaşma olmuştur. Siyasal ve sosyal krizden rahatsızlık

duyan üniversite öğrencilerinin eylemleri; uygulamaları ile tarikatları gizliden gizliye güçlendiren, Kemalist ideoloji ve ilkelere fikri ve fiili açılardan karşı çıkan, bir İslam Devleti ile toplumu yaratma yolunda uğraş veren, Atatürk büst ve heykellerine saldıran, yayın yolu ile Atatürkçülüğe ve Atatürkçülere hakaret eden İslami kesimin eylemlerinden çok daha kaygı verici olarak düşünülmüştür. Bu kaygıyı ise en derinden hisseden ordu olmuştur.

Mustafa Kemal Atatürk'ün ordunun siyasete karışmaması gerektiği şeklindeki düşüncesine ilk kez 1960 yılında katılmadıklarını gösteren askerler, 1970 başlarına gelindiğinde mevcut hükümet krizine ve sosyal kutuplaşmaya bir çözüm bulmak amacı ile AP'ni iktidardan ayrılmaya zorlayan bir muhtıra yayınladılar.

Türk toplumsal kurum ve de kuralları ve hükümet sistemi ile yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaşlaşma uğraşını istemeden de olsa siyasal hayatı kesintiye uğratarak zora sokan 12 Mart 1971 askeri müdahalesi ve ardından yaşanan sadece on yıl gibi kısa bir kesintisiz siyasal yaşam, siyasal ve sosyal krizlerin askeri müdahaleler ve yeni anayasalarla aşılamayacağını, sorunun temelinde yeni Türkiye'nin karşılamada yetersiz kaldığı bazı ideolojik isteklerin bulunduğunu açıklıkla göstermiştir.

İdeolojik kökenli karmaşayı durdurmada etkisiz kalan 12 Mart 1971 darbesinin ardından yaşanan anarşik gelişmelerin yanı sıra değinilmeye değer bir diğer husus da, "Atatürkçülük'ün Türk halkını diğer ideolojilerden uzaklaştırmak amacıyla açık bir doktrine çevrilmesi görüşü"[137]nün ortaya çıkmasıdır. Durdurulamayan ideolojik anarşi ve yarattığı siyasal ve sosyal yozlaşma, bu anarşi ve de yozlaş-

137. P. Hughes, a.g.e., s. 144.

madan duyulan kaygının neticesinde önerilen görüşler ve diğer uygulamalar Atatürk ve Atatürkçülük ile hiçbir çelişkisi olmayan sol ideoloji taraftarlarını değil İslami düzen savunucularını daha da kızıştırmıştır.

1970 yılında kurulan, muhafazakâr kesimin oluşturduğu ilk siyasal örgüt MNP'nin 12 Mart 1971 askeri müdahalesinin ardından MSP adı altında yeniden politika gündemine yerleşmesi, 1973 seçimlerinden % 11,8 oranında oy alarak üçüncü parti olarak çıkması ve 14 Ocak 1974'te imzalanan protokol gereğince CHP ile koalisyon ortaklığına girerek iktidar ortağı olması ve bu ortaklığın kesintilerle 1977 yılına kadar sürmesi kısa vadede hükümet krizlerine, uzun vadede ise İslam'ın siyasallaşması ve çağdaşlaşmanın engellenmesi gibi sorunlara yol açmıştır.

İslami sosyal adalet tezi ile daha çok ekonomik görünüm taşıyan MSP'nin teokratik düzen yaratma arzusu icraat ve teşviklerinde açıkça görülmektedir.

Kanımca asıl üzerinde düşünülmesi gereken husus; İslami ideolojinin uzantısı olarak, bu ideolojiyi siyasal alanda devam ettirmek üzere iktidara güvenoylarıyla gelmeyi başaran İslamcı bir partiyi, 1923 yılında çağdaş bir devlet olma yolunda belli birtakım prensipleri benimseyen ve benimsedikleri arasında "cumhuriyetçilik" ve "laiklik" prensipleri de bulunan Türk halkının nasıl iktidara getirdiğidir. Şerif Mardin'in de belirttiği gibi "halk İslamı"nın düşünce ve istek potansiyeline cevap verebilen, taşra kültürünün siyasal sembolü durumunda bulunan 1950–60 DP, 1967–70 AP'nin 1971 askeri müdahalesinden sonra iktidar gücünü kaybetmesi ise siyasal yaşamdaki diğer bir çelişkidir.

1971 askeri müdahalesinin ardından iktidar ortağı olan ve bu ortaklığı kesintilerle 1977 yılına kadar sürdüren MSP'nin gücünü örgütlü bir biçimde güçlenen ve bu örgütlü

gücünü siyasal alana aktarma isteğinde olan muhafazakâr kesimden aldığı açıktır. Beklentilerine DP ve AP iktidarları döneminde cevap bulamayan taşranın aynı beklentilerle oylarını farklı partilere kanalize etmesi ise siyasal iktidarın değişimini hazırlamıştır.

Çok partili dönem başlangıcından itibaren (1950); otoriter bulunan, dinsizleştirme politikası uyguladığı söylenen Tek Parti döneminden çok daha zedeleyici olmuştur.

Giderek artan irtica faaliyetleri, Atatürkçülüğe ve Atatürk ilkelerine yönelik sözlü ve fiili saldırılar, ekonominin gittikçe kötüye gitmesi 12 Eylül 1980 darbesini hazırlamıştır. Atatürkçülük'ün irticai ve solcu ideolojiler tarafından yıpratılmasının durdurulması amacı ile gerçekleştirilen müdahale ve siyasal ve de sosyal krizin aşılması düşüncesi ile hazırlanan 1982 Anayasası Türkiye'nin çağdaşlaşma sürecini bir kez daha kesintiye uğratmıştır.

Bütün üyeleri askeri rejim tarafından atanan, Prof. Dr. Orhan Aldıkaçtı başkanlığındaki Danışma Meclisi'nin hazırladığı Anayasa tasarısı % 92 oranındaki kesimin olumlu oy verdiği halk oylaması neticesinde kabul edilmiştir. Dinin toplumda birleştirici bir öğe olduğu düşünülerek din kültürü ve ahlak öğretiminin ilk ve orta öğretim kurumlarında zorunlu dersler arasına katılması (24. Madde) ise muhafazakâr kesim için yeni bir umuttu.

1980 askeri müdahalesi ile işbaşına gelen Milli Güvenlik Konseyi (MGK) hükümetinin Atatürk ilkelerine yeniden işlerlik kazandırabilmek için yaptıkları (1980–1983) sivil hükümetlere geçildikten sonra eleştirilmiş ve abartılı bulunmuştur.

Günümüz Anayasasına son şekli veren 1982 Anayasası ve diğer anayasalar Türkiye'de kalıcı bir anayasa geleneğinin var olmadığını açıklıkla göstermektedir. Hemen hepsi

merkeze egemen, az sayıdaki seçkin bir grup tarafından yapılan ve halkın çoğunluğunun isteklerini göz önünde bulundurmayan anayasalar siyasal ve sosyal yaşama her zaman çelişkiler eklemlemiştir. Böylece merkeze egemen seçkin kitlenin ideolojik karakterine göre şekil alan ve sıklıkla değiştirilen anayasaların Türkiye'nin siyasal ve sosyal istikrarını sağlayacağını ummak büyük bir yanılgı olmuştur.

Cumhuriyetin ilanını takip eden süreçte yaşanan siyasal ve sosyal olayların Türkiye'nin çağdaşlaşma sürecine ne türden katkılarda bulunduğunu veya bu olayların sürece ne türden olumsuzluklar yüklediğini anlayabilmek için dönemleri karşılaştırmalı olarak incelemekte yarar vardır. Çünkü her dönemin çağdaşlaşma sürecine katkıda bulunduğu veya bu süreci zedelediği farklı alanlar bulunmaktadır.

Örneğin CHF (CHP)'nin görünüşte demokrasiden uzak, hükmedici ve laiklik ilkesini korumak için dinin alanını sınırlayıcı bir politika izlediğini, fakat kişileri tüm kurum ve de kuralların her yönü ile yabancı olduğu yeni bir rejime alıştırma uğraşı verdiğini; kendine özgü muhafazakâr ideoloji ile taşraya hitap eden, büyük ölçüde oy kaygısı ile dini liberalleştirmeye çalışan, İslami kesime dini siyasallaştırarak güçlenme umudu veren DP (AP) döneminin bu uğurda istemeyerek de olsa Atatürk ilke ve inkılâplarının yıpranmasına doğal pirim verdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Cumhuriyet dönemi sekülerleşme sürecinde dikkati çeken en önemli nokta eleştiri ve savunmaların tümünün dine yönelik olarak yapılmış olmasıdır. Muhafazakâr ideoloji savunucularının dinin yeterince liberal olmadığı şeklindeki eleştirileri ve Atatürkçülerin çağdaşlaşmanın ancak dini dünyevi olandan ayrılarak yani alanı daraltılıp, bireyselleştirilerek gerçekleştirilebileceği şeklindeki savunularının hepsi din ekseni etrafında toplanmıştır.

Muhafazakâr kesimi hırçınlaştıran, Atatürkçüleri ise büyük ölçüde tedirgin eden din olgusunun bu denli merkezileşmesinin nedeni, altı yüz yıllık geleneğin yıkılışı ve yerine yenisinin inşası değil, yeninin beklentilerin büyük bir kısmını karşılamada yetersiz kalışı olmuştur.

Bu bağlamda yeni rejim Cumhuriyet ve Cumhuriyet rejiminin kurucularının eksik veya hatalı yönlerini belirtmek sorunun çözümü için yararlı olacaktır.

D. CUMHURİYET REJİMİNİN VE LAİKLİK İLKESİNİN KARŞILAYAMADIKLARI: GENEL DEĞERLENDİRME

Herhangi bir sistem veya kişinin tamamen hatadan arınmış olduğunu düşünmek ve savunmak büyük bir taraflılık ve yanılgıdır. Hele ki bu sistem çok yabancı ve de kişiler acemi ise. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışını takip eden süreçte kurulan Cumhuriyet rejimi ve bu rejimin kurucuları için de aynı şey geçerlidir. Asırlar boyunca alışılmış birtakım değerleri çağdaş bir toplum yaratabilmek için yıkmak, yerine yenisini yapılandırmak ve bu yeniden yapılanmanın her kesime hitap etmesini sağlamak çok güçtür, çok güç olmuştur. Bu uğraşta eleştiriler, saldırılar, karşıtlıklar, kutuplaşmalar kaçınılmazdır, özellikle konu din ve inançla ilgili ise.

"Osmanlı İmparatorluğu'nun Gerçek Anlamda reformasyonu Gerçekleştirememe Nedenleri" başlığı altında incelemeye çalıştığımız gibi Batılılaşmayı pek çok yönlerden olumsuz şekilde etkileyen İslam dinini kişilerin inanç bazına indirgeyerek pasifize etme uğraşı Cumhuriyet döneminin en fazla saldırıya uğrayan icraatlarından biri olmuştur. Bunun yanı sıra öze ve geleneklere yönelik diğer uygulamalar da belki iyi ifade edilemediklerinden belki de beklentileri tam

olarak karşılayamadıklarından farklı yorumlanmış ve hoşnutsuzluk yaratmıştır.

Bu hoşnutsuzlukların nedenlerini açıklamaya çalışacağımız bu bölümde amacımız yıkıcı değil yapıcı eleştirilerde bulunarak sorunun temeline inmek olacaktır. Çünkü ortada Cumhuriyet gibi büyük bir eser vardır, bu eserin kalıcılığı ise hoşnutsuzluğun seviyesini mümkün olduğunca aşağı çekerek sağlanabilir.

1. Kemalist Devrim - Din

"Toplumun mutlaka halledilmesi gereken problemlerinden biri, kişilerin şahsiyetlerinin dengesini sağlamaktır."[138]

Din de kişilerde geliştirdiği iç güvenlik ve savunma hislerinden dolayı kişilerin şahsiyetlerini dengeleyici unsurlardan biridir. Değinildiği üzere dine sığınarak, ondan alınan güçle kendisini daha güvencede hisseden bireyler ve dolayısı ile daha sağlıklı bir toplum için bir ölçüde kılavuz rolün üstlenen din olgusuna sanıldığı gibi öyle kolaylıkla önemi indirgenebilecek, hareket alanı daraltılabilecek ve sadece kişileri ilgilendirecek pasif bir ortam hazırlamak kolay değildir. Hele ki din Osmanlı'da görüldüğü gibi özellikle alt tabakanın siyasal ideolojisini belirleyici bir yetkinliğe sahipse.

İşte 1923 yılında kurulan Cumhuriyetin ardından her türlü kurum ve de kuralları ile seküler ve laik bir toplum yaratma düşünmesinin ancak dinin toplumsal ve siyasal işlevlerinden arındırılıp bireyselleştirilerek önemi azaltıldığı takdirde hayata geçirilebileceği düşünülmüştür. Bu düşünce ise genel olarak din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması anlamına gelen laikliğin Cumhuriyet Türkiyesi'ne özgü bir ver-

138. Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, s. 27.

siyonu olan dinden arındırma ve dini devlet gözetimi altına sokma çabası kapsamında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde İslam toplumunun kuruluş temeli olarak sosyal ve siyasal alanlarda çok yönlü işlevler üstlenmiş olan İslamiyet'in Cumhuriyet dönemi sekülerleşme girişimleri kapsamında geriletici unsur olarak yorumlanarak hedef seçilmesi ve tüm çağdaşlaşma politikalarının asıl uğraş alanı olarak yorumlanması sorunun 1923'lerde ortaya çıktığını göstermektedir.

Bağımsızlığın ardından yapılan anayasalar ve çok yönlü reformlarla yasalaştırılmaya ve etkisi siyasal ve de sosyal kurumlardan arındırılmaya çalışılan din özellikle Tek Parti döneminde uygulanan laiklik siyasetiyle alternatifsiz biçimde oldukça arka plana itilmiştir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta dinin, herhangi bir alternatif sunulmaksızın, gücünün elinden alınmaya çalışılmasıdır. 16. yüzyılda dinde reformasyon yapan Batı belli sınıfların çıkarlarına dokunan Katolikliği tasfiye etmeksizin, alternatif olarak hemen tüm toplumsal sınıfların ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeni mezhep Protestanlığı sunmuştur. Alternatif olarak getirilen Protestanlık mezhebine ise soylular, burjuvalar, köylüler yani toplumun her kesimi tarafından katılım sağlanmıştır.

Oysa din olgusunun bireyselleştirilerek siyasal ve toplumsal işlevlerinden arındırılmaya çalışıldığı ve taşra kültürüne indirgendiği Cumhuriyet dönemi laiklik siyasetinde ise kişiler, Batı toplumlarından ithal edilen yeni kültürel, sosyal ve siyasal değerlerin yarattığı bocalamanın yanı sıra altı yüz yıl boyunca toplumsal ve siyasal yönlendirici konumunda bulunan ve kişilere iç güvence hissi veren dinin uzaklaştırılmasıyla yeni yapılanmanın beraberinde getirdiği yeni kurallara karşı soğuk bir tavır takınmışlardır.

Böylesi güçlü bir olguyu pasifleştirme siyaseti ve pasifleştirilen bu gücün yerine herhangi yeni bir güçlü olgu oluşturmama veya oluşturamama hatası Cumhuriyet döneminin belki de en büyük yanılgılarından biri olmuştur. Yeni Türkiye, aynen Batı'nın yaptığı gibi ekonomik girişimlere meşruiyet kazandırarak, hür teşebbüs zihniyetinin gelişimini sağlayabilseydi din olgusunun hayatın tümüne hâkim olan etkinliği, hür teşebbüs neticesinde kazanılacak para nedeniyle eski gücünü kaybedecek, böylece İslam dinine alternatif bir ideoloji kendiliğinden gelişmiş olacaktı.[139]

Fakat devletin ekonomiye yönelik egemen tavrı ve devlet çıkarlarını engelleyeceği düşüncesiyle sermaye birikimini engelleyici tutumu burjuva sınıfının ve kapitalizmin oluşumunu engellemiştir.

Batı'nın çağdaşlaşmasını sağlayan veya bu başarıda aracı olan (kendi özel çıkarları uğruna da olsa) burjuva sınıfı türünden bir sınıfın yokluğu, Kemalist reformistlerin reformları Batı'daki burjuva sınıfının yerine kendilerini geçirerek uygulamalarına neden olmuştur.[140]

Kemalist reformistler Batı'daki burjuva sınıfı yerine kendilerini koyarak reformları, tek bir seçkinler grubuna bağlı kılarak tarz olarak otoriter, Osmanlı'daki gibi halktan kopuk, tepeden inmeci bir biçimde uygulamışlardır.

Dini hiçbir biçimde reformasyona tabi tutmaksızın etkinsizleştirme uğraşı veren Kemalist reformistlerin uyguladıkları metot açısından rasyonellikten uzak tavır aldıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Asıl taşranın bağrında filizlenen ve sonraları siyasal bir unsur olarak kullanılmaya çalışılan İslam dini ideolojisinin kökenine inmeksizin, İslam di-

139. Bkz. Şerif Mardin, a.g.e., s. 144–150.
140. Bkz. Feroz Ahmad, a.g.e., s. 220 vd.

ninin ideolojiden uzak biçimde sadece görüntü olarak kullanıldığı "Volk İslamının"[141] başörtü, çarşaf, yeşile olan tutku, sakal, sarık, cüppe gibi sembollerine karşı mücadele veren Kemalizm'in laiklik siyaseti kapsamında ne denli yüzeysel kaldığını görülmektedir.

Daha sonraları bu sembolleri ellerinden alınan ve istekleri karşılanmayan kişilerin İslam dininin gereklerine toplum içinde daha geniş bir alan yaratma şeklinde ortaya çıkan dine dönme istekleri İslamı siyasallaştırma mücadelesine dek uzanmıştır.

Hıristiyan Batı'nın 16. yüzyılda dinde reformasyonun ardından Ortaçağ'ın siyasal ve sosyal düzenini birdenbire değiştirmeme yöntemi, bu değişimi asırlara yayarak değişimin süreç içinde kendiliğinden oluşumunu bekleme sabrı, Batı toplumlarını uzun süre sonra da olsa kesin başarıya ulaştırırken, Kemalist Devrim'in hem Osmanlı'nın siyasal ve de sosyal kurumlarını tümden ortadan kaldırması hem de devlet dini olarak kabul gören, siyasal ve toplumsal ilişkilerle doğrudan bağlantısı bulunan İslam dinini pasifize etmesi ve yerine bir alternatif sunmaması büyük sorunlarla karşılaşmasına neden olmuştur.

Bu açıklamalardan sonra; mekanizma açısından daha şanssız olan Müslüman Türkiye'nin daha fazla engelle karşılaştığını, daha avantajlı durumda bulunan Hıristiyan Batı'nın ise sorunları kolaylıkla hallettiğini söylemek mümkündür.

Cumhuriyet rejimi ile birlikte uygulanmaya başlanan laiklik siyaseti kapsamında dini dünyevi olanlar ayırarak, bireyselleştirme çabasının İslamiyet'teki tevhid prensibi ile tamamen tezat teşkil etmesi, İslam dininin toplumsal yapıyı düzenleyen dine dayalı şeriat hukukuna sahip olması yani

141. Tabir ve içeriği için bkz. Şerif Mardin, a.g.e., s. 143–156.

hukuk kurallarının dinden bağımsız değil din kökenli oluşu ve çağdaşlaşmayı toplumsal ve siyasal alanlara tümü ile hâkim olan din olgusunu bu alanlardan soyutlayarak gerçekleştirme isteği Türk toplumunun Batılılaşma sürecinde karşılaştığı doğal engellerdi. Oysa Batı toplumlarında Hıristiyanlığın dünyevi otorite (krallar) ile uhrevi otorite (kilise kurumu) arasında doğal bir ayrım olduğunu kabul etmesi,[142] siyasal ve toplumsal hayatı düzenleyen dinden bağımsız bir hukuk düzeninin oluşu ve dolaylı olarak dinin siyasal ve de toplumsal yapının içeriği ile doğrudan olmayan ilişkisi reformların fazla karşıtlık görmemesini sağlamıştır.

Batı'nın çağdaşlaşma girişimlerinden çok daha radikal ve çok yönlü Cumhuriyet dönemi batılılaşma girişimleri eğer önünde din gibi bir engeli bulmasaydı, kanımca daha büyük başarılara ulaşacaktı. Fakat halen bu büyük soruna yönelik mücadele devam etmektedir.

2. Kemalist Devrim - Toplum - Birey

Cumhuriyet döneminin karşılayamadıkları sadece din ile ilgili olan istekler değildir. Kısa zamanda, çok yönlü gerçekleştirilen reformlar topluma ve bireylere yönelik bazı hatalarda bulunmuştur. Bu hataların çoğunun ise artık geleneksel hale gelmiş bazı zihniyet ve tavır alış biçimlerinden kaynaklandığı belirtilmelidir.

Değinildiği üzere, 16. yüzyılda reformasyon hareketini gerçekleştiren Batı Ortaçağ'ın feodal kültürünü ve Katolik kilisesinin kurum ve kurallarını bir anda tasfiye etme yoluna gitmemiş, alternatif olarak sunulan Protestanlık, yine dine önem vererek, sadece inanış bazında bazı yeni ilkeler geliş-

142. Bkz. Yusuf Kardavi, (Çev. Osman Arpaçukuru), Tarihi Hesaplaşma İslam-Laiklik, İstanbul, 1994, s. 64.

tirmiş, bu sayede bireyler yeniye yabancılaşmaksızın yeniyi benimsemişlerdir.

Oysa Cumhuriyet dönemi Batılılaşma girişimleriyle birlikte İslam kültürüne ait siyasal (halifelik ve saltanatın kaldırılması), sosyal (tekke ve zaviyelerin kapatılması, Latin harflerinin kabulü, uluslararası ölçülerin uygulanması, eğitim ve öğretimin birleştirilmesi gibi) ve de hukuki (Medeni Kanunun kabulü) pek çok öğe birdenbire tasfiye edilmiş, bu tasfiye neticesinde toplumda değer boşluğu yaşanmış ve bireyler yeniye yabancılaşmışlardır.

Yeni olanda kendisinden hiçbir şey bulamayan bireyler doğal olarak reformlara destek vermemiş hatta engel çıkarmıştır. Türk toplumunun kendine özgü istek ve ihtiyaçlarını dikkate almaksızın Osmanlı'dan gelen alışkanlıkla merkezden-çevreye, elitlerden-taşraya, tepeden inmeci tarzda ve belirli bir felsefeden yoksun olarak uygulanan reformlar Müslüman toplumu havada kalan Batılı değerlere karşı hırçınlaştırmış, reformları uygulayanlara karşı tepki yaratmış ve muhafazakâr kesimin kendisini en çok rahatsız eden laiklik ilkesini reddetmesine neden olmuştur.

Çağdaş bir toplum ve devlet yaratabilmek için Osmanlı'nın siyasal ve de sosyal tüm niteliklerini dağıtmayı hedefleyen Kemalist Devrimin aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleştirme kapsamında uygulanan politikaları devam ettirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Jön Türkler'in yaptığı gibi burjuva sınıfı adına hareket ederek reformları hükmedici ve egemen bir tarzda yukarıdan aşağı uygulaması, Osmanlı dönemi boyunca gözlemlenen devletin korunması ve güçlendirilmesi siyasetini milliyetçilik adı altında vatanın kurtarılması ve bu sayede devletin güçlendirilmesi şeklindeki bir politikaya dönüştürmesi,

bireyi bir birey olarak özerk ve yaratıcı hareket alanından uzaklaştırarak ortak olan bağımsızlık ülküsünü gerçekleştirmek üzere bir bütün olarak harekete zorlaması, Osmanlı'da görüldüğü gibi ya seçkin bürokratların ya da eğitimli seçkinlerin (aydınların) kendi görüşleri doğrultusunda uyguladıkları reformların alt tabakaya ulaşamaması veya hitap etmemesi, kendi otoritesini zedeleyeceğini düşünerek kapitalist kıpırdanışları söndürmesi ve ekonominin tamamen devletin uygun gördüğü şartlarda devamını sağlaması Kemalist Devrim'in Osmanlı'dan miras aldığı özelliklerini göstermektedir.

Tüm eksik ve hatalarına karşın hem sosyal hem de siyasal sistemi çağdaşlaşabilmek için her şeyi ile değiştiren Kemalist Devrim, bu bağlamda Batı'nın yaptığından çok daha radikal, Osmanlı'nın ise yapmayı dahi akıl edemediği yapmıştır.

Osmanlı'nın mevcut kurum ve de kuralları ile İslam dinini hiç gereği yokken siyasal alanda dahi yücelterek uyguladığı reformların sonuçları 20. yüzyıl başlarında gayet açık biçimde görülmektedir: Çağdaş bir toplum yaratmaktan çok uzak bir siyasal sistem, padişahların iktidar oyunları uğruna dine yetkinlik tanıyan devlet, batılılaşmak için uygulanan yanlış politikalar. Eğer aynı İmparatorluk ve aynı siyasal ve de sosyal sistem devam etmiş olsaydı, bugün bu aşamaya dahi ulaşılamayacaktı.

SONUÇ

BATI AYDINLANMASI VE OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİNİN FARKLARI

Her iki toplumda belirli bir süreci kapsayan sekülerleşme/modernleşme girişimlerinin farkları açıkça görülmektedir. Verilen yoğun uğraşın sonucunda Batı toplumlarının ulaştığı seviye ile Osmanlı-Türk toplumlarının ulaştığı seviye arasındaki açık farkın nedenlerini önceki bölümlerde incelemeye çalışmıştık. Bir ölçüde Osmanlı ve Türk toplumlarındaki reformist kitlenin, devlet yapısının, din olgusunun ekonomi politikalarının, toplumsal niteliklerin eksik ve hatalı yönlerine yüklenebilecek bu yetersizlik, Batı'nın uyguladığı çağdaşlaşma girişimlerinin sonuçları ile kıyaslandığında daha da artmaktadır.

Modernleşme girişimlerinde örnek alınan toplumun Batı toplumu olmasından dolayı, Osmanlı-Türk toplumlarının modernleşme girişimlerinin sonucunda ulaşılan seviye hususunda kıyaslamanın Batı ile yapılması gayet doğaldır. Çalışmada sadece satır aralarında değinilen farkların Batı ile

kıyaslanarak açık biçimde gösterilmesi, tek yönlü eksik ve hataların ("Osmanlı Devleti'nin Gerçek Anlamda reformasyonu Gerçekleştirememe Nedenleri" ve "Cumhuriyet Rejiminin ve Laiklik İlkesinin Karşılayamadıkları" adlı bölümlerde belirtildiği gibi) belirtilmesinden çok daha akılcıdır.

Bu nedenle çalışmanın son bölümü ayrı ayrı incelenen süreçleri, kıyaslamalı bir biçimde aktarma amacı gütmektedir. Toplu bir değerlendirme olarak da yorumlanabilecek bu bölüm; Batı'nın üstün olduğu şeklindeki genel kanının yıkılarak, Batı'yı başarıya ulaştıran politikaları Müslüman Türkiye'nin kendi öz değerlerinden ödün vermeksizin uygulaması gerektiği mesajını vermektedir.

A. SÜREÇLERİN FARKI

Değinildiği üzere gerçek anlamda 16. yüzyılda dinde reformasyon hareketi ile başlayan çağdaşlaşma girişimleri hoşnut olmayan grupların eylemlerine karşın köklü yenilikler ve pekiştirici devrimlerle (İngiliz Burjuva Devrimi -1688, Fransız Devrimi- 1789) aşamalı biçimde sürmüş ve 18. yüzyıl Aydınlanması ile son aşamaya ulaşmıştır.

Türkiye ise ardında güç alabileceği herhangi bir köklü reform hareketi bulunmaksızın Batılılaşma girişimlerini laikleşme ile birlikte yürütmek zorunda kalmıştır. Batı toplumlarında 18. yüzyılda yaşanan Aydınlanmanın ardından toplum yapısını sekülerleştiren, devlet yapısını ise laikleştiren unsurların tümü toplum tarafından benimsenmişken, Osmanlı döneminde laikleşme hususuna hiç değinilmeyişinden dolayı Türkiye Cumhuriyeti sekülerleşme sürecinde büyük bir sorunla karşı karşıya kalmıştır.

Aradaki farkı kapatabilmek amacıyla Batı medeniyetinin ulaştığı seviyeye kısa sürede yetişme telaşı, toplumu se-

külerleştirici ve devlet yapısını laikleştirici reformların tümünün çok kısa bir zaman dilimi içinde uygulanmasını gerektirmiştir. Batı'nın iki yüz yıllık devrede yaptığını, yirmi yıl gibi kısa bir zaman içinde başarma uğraşı, toplumun bu çok yabancı unsurları sindirememesine, yabancılaşmasına ve karşıtlıkların ideolojik nitelikli olmasına neden olmuştur.

B. ÖZGÜNLÜK FARKI

Batı'yı yeniden yapılanmaya iten kendi toplumunun hissettiği içsel rahatsızlıklar olmuştur. Batı reformların niteliğini herhangi bir toplumu örnek almaksızın kendisi saptamıştır. Oysa Osmanlı'nın Batılılaşma, Türkiye'nin sekülerleşme girişimleri kapsamında yer alan reformlar Osmanlı-Türk toplumlarını kendi ihtiyaçlarına göre değil, Batı'nın kendi ihtiyaçlarına göre şekillendirdiği birtakım değerlerin Osmanlı-Türk toplumlarını geri kalmışlıktan kurtaracak bir güç oluşturacağı düşüncesiyle ithal edilmek suretiyle uygulanmıştır.

Bu durumda, Batı'nın hiçbir toplumu örnek almaksızın, kendi içsel rahatsızlıklarını hissederek, kendi iç dinamikleri ile uyguladığı reformlar özgün bir nitelik, Osmanlı-Türk toplumlarının ise kendi geleneksel toplum ve devlet yapılarına uyup uymayacağını düşünmeksizin, başka bir toplumdan ithal etmek suretiyle uyguladığı reformlar alıntı niteliği taşımaktadır.

C. HEDEFLERİN FARKI

Batı çağdaşlaşma girişimlerine, bu süreçte tek engel olarak gördüğü dini dünyevi olandan ayırma politikasını uygulayarak başlamıştır. Osmanlı Devleti ise Batılılaşma sürecini siyasal ya da sosyal değil askeri alanda reformlar yaparak başlatmış ve Batı çağdaşlaşma aşamasının henüz başın-

da dini sadece uhrevi olanla sınırlandırırken Osmanlı, II. Meşrutiyete kadar Hıristiyan Batı karşısında Müslümanları güçlendirmek amacıyla reformları İslamiyet'e dayandırarak uygulama yoluna gitmiştir.

Böylece Batı en başından dini otorite olması gereken tek bir alanı, uhrevi alanı tanıyarak dinin işlevini sınırlandırmış, Osmanlı ise İslam dinini yücelterek yine dinden yükselen karşıtlığı yaşamıştır.

D. DİN GÜCÜNÜN FARKI

Batı'da dini biçimlendiren ve değişime uğratan sosyo-ekonomik ilişkiler olmuştur. Osmanlı-Türk toplumlarında ise yönetici tabakanın da otorite tanıdığı din, sosyo-ekonomik ilişkileri belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Böylece Batı, vahiy yolu ile indirilmiş olan Hıristiyanlığı günün şartlarına göre değiştirebilmiş, biz ise yine vahiy yolu ile indirilmiş İslamiyet'i tanrı buyruklarına karşı gelmemek için olduğu gibi korumuş, değiştirmemişizdir.

Yüzyıllar önce Arap Yarımadası'na indirilmiş olan, o günün şartlarını kolaylıkla karşılayabilen ve asırlar içinde yorumlanan hükümleri, saf, el sürülmemiş halindeymişçesine korunmanın, değişime uğratmaktan kaçınmanın ne denli akılcı olduğu çok tartışılır.

Konuyla ilgili olması bakımından Tahran Üniversitesi'nde din felsefesi, ahlak, ilahiyat gibi dersler veren İranlı bilim adamı Abdülkerim Süruş'un şu sözleri dikkate değerdir. "İslam'ın tarihini, bugününü, İslam'ı yaşamayı belirleyen İslam'ın yorumudur. Din ile dinin tefsiri arasında önemli farklar vardır. Yani Kuran ile Kuran'ın yorumu aynı şey değildir: Her dinin olduğu gibi, İslam'ın da birden çok yorumu vardır. Kişisel, bireysel, keyfe keder yorumlar değildir bunlar. Belir-

li bir yöntemi, yolu izleyen yorumlardır. İslamiyet dediğimiz bu yorumların tümüdür. Yani İslam bizatihi çoğulcudur, birbirinden farklı yorumların aracılığı ile mümkünse ve birden çok fazla ve her biri meşru yorum varsa, bunların mevcudiyeti, toplumda dini alan dışındaki özerk sahaların varlığı ile mümkündür.

Eğer böyle bir çoğulculuk ise din, bir ülkede yönetim şeklini dini kaynaklar değil, Müslümanlar belirler. Kuran bir semboller bütünüdür, bazı değişmez hükümlerin dışında bu sembollerin yorumlanması zamanın ruhuna tabidirler."[143]

E. ÇAĞDAŞLAŞMAYI BAŞLATAN NEDENLERİN VE ÇAĞDAŞLAŞMA HIZLARININ FARKI

Bilindiği gibi, 16. yüzyılda dinde reformasyon hareketinin oluşumuna ivme kazandıranlar hoşnutsuz burjuvazi, toplumsal düzenden tatmin olmayan köylüler, feodal düzenin ayrıcalıklarından rahatsız olanlar ve kilise kurumunun haksız sömürüsüydü.

Osmanlı ve Türk toplumlarında ise burjuvalar yoktu, köylü ise mevcut düzenden rahatsızlık duymuyordu, ayrıcalıklardan dolayı ezilen tabaka da bulunmuyordu. Din ise her zaman güç verici bir unsurdu. Osmanlı'yı reform yapmaya iten Batı karşısında duyduğu eziklik, Türk Devrimi'nin gerçekleştirilme amacı ise Osmanlı'dan kalan siyasal ve sosyal yapıyı değiştirmekti.[144]

Osmanlı Türk toplumlarında Batı'da olduğu gibi mevcut düzenden tedirgin toplumsal sınıflar bulunsaydı, özel-

143. Abdülkerim Süruş'un Pendik Belediyesi'nin davetlisi olarak İstanbul'da verdiği konferansta dile getirdikleri, Yeni Yüzyıl Gazetesi, İstanbul, 1995, s. 5. (Ali Bayramoğlu tarafından aktarılmıştır.)

144. Bkz. Şerif Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 155.

likle de ekonomik çıkarlar ve bu çıkarların fayda sağlayıcı kullanımlarından sonra oluşacak rekabet ortamı yaratılabilseydi, kanımca reform süreci çok daha hızlı ve benimsenerek ilerleyebilirdi.

F. REFORMLARI UYGULAYANLARIN FARKI

Batı'da çağdaşlaşma sürecini başlatanlar ve reformları uygulayanlar, Batı toplumunun kendi yetiştirdiği kişilerdi. 16. yüzyılda dinde reformasyonu gerçekleştirenler ise Luther, Calvin gibi din adamları idi.

Osmanlı-Türk çağdaşlaşması için uğraş verenler ise Osmanlı-Türk toplumlarının kendi yetiştirdiği kişiler olmayıp ya Batılılar tarafından yetiştirilmiş eğitimli aydınlar ya da bu eğitim sonunda Batı geleneklerini benimseyen ve iktidarı ele geçirmek isteyen seçkin bürokrat tabaka olmuştur.[145]

Bu reformist kitlenin, Batı tarzını benimseyen ve bu tarzı Müslüman ülkede uygulamak isteyen kişilerden oluşması ise özellikle muhafazakâr kesimin tepkisini çekmiştir. Batı'da olduğu gibi çağdaşlaşma sürecini başlatanlar veya bu sürece katkıda bulunanlar din adamları olsaydı çağdaşlaşma daha farklı bir biçimde sürerlik gösterebilirdi.

G. REFORMLARIN ETKİLEME FARKI

Batı'da 16. yüzyılda Almanya'da başlayan reformasyon hareketi Fransa ve İngiltere'de farklı biçimlerde ortaya çıkmış, diğer bir deyişle bir ülkede başlayan çağdaşlaşma girişimleri diğer Batı toplumlarını da etkilemişti.

Oysa İslam dünyasının en köklü çağdaşlaşma hareketi olan Türk Devrimi, birkaçı hariç, diğer Müslüman toplumla-

145. B. S. Turner, a.g.e., s. 100.

rı öyle köklü bir biçimde etkileyememiş aksine bu çağdaşlaşma hareketi neticesinde zaman içinde İslamiyet'i siyasal mekanizmayı yönlendirici konuma taşıyan ülkelere (İran gibi) öykünme saplantısı başlamıştır.

Osmanlı'nın İslamiyet'e sığınarak yaşattığı feodalitenin tüm kurum ve de kurallarını imha etmek üzere gerçekleştirilen radikal Kemalist Devrim'e karşın sadece siyasal hedefler uğruna yüceltilen İslamın özellikle çok partili siyasal dönemin başlangıcıyla birlikte önlenemez yükselişini yaşıyoruz.

Saf Anadolu Müslümanlığından çok başkaca bir anlam taşıyan siyasal İslamın tehlikesi; başörtüsü, kara çarşaf, sarık, sakal, cüppe türünden şekli dışa vurumlardan öte ideolojisinde ortaya çıkmaktadır. Siyasal istikrarsızlıkları, sosyal adaletsizlikleri ideolojisinin benimsenip, yayılmasına manevi destek yapan siyasal İslam; laik Müslüman bir ülkede Müslümanların Müslüman'ca yaşayamadığı sorunsalından çok Müslüman bir ülkede laik devlet yapısının olamayacağı tezini gündeme getirmektedir.

İşte çalışmada Batı çağdaşlaşması ve Osmanlı-Türk modernleşmesinin kıyaslamalı tarihsel art planını verme amacımız da siyasal alanda dine sığınmanın toplumları ve yönetimleri ne ölçüde pasifleştirdiğini göstermekti. Katolik Ortaçağ toplumunun kaydettiği aşama ile 16. yüzyıldan itibaren kaydedilen aşama arasındaki fark, dine her yönden otorite tanıyan Osmanlı toplumu ile dini manevi baza indirgeyen Türk toplumunun kaydettiği aşama arasındaki fark kadar büyüktür.

Bu bağlamda, dini bir araç olarak kullanarak, geriye dönme çabasındakileri çağdaşlaşma adına iyi niyete davet etmek kaçınılmazdır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Adıvar, Adnan, **Tarih Boyunca İlim ve Din,** c. I, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1994.

Ahmad, Feroz, **İttihatçılıktan Kemalizme,** Çev. Fatmagül Berktay, Kaynak Yayınları, İstanbul 1985.

Akgün, M., **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkiler,** Ankara, 1988.

Akpınar, Turgut, **Türk Tarihinde İslamiyet,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Akşin, Sina vd., **Türkiye Tarihi 3, Osmanlı Devleti 1600-1908,** Cem Yayınevi, İstanbul, 1988.

Arsel, İlhan, **Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına,** İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.

Ashton, R., **The English Civil War: Conservativism and Resolution 1603-1649,** London, 1979.

Atatürk, Mustafa Kemal, **Söylev ve Demeçler:** 1919-1938, c. I, TDK Yayınları, 1945.

Ateş, Toktamış, **Kemalizmin Özü,** Der Yayınevi, İstanbul, 1994.

Aydemir, Şevket Süreyya, **Suyu Arayan Adam,** İstanbul, 1967.

Bendix, Reinhard, **Class, Status and Power,** Free Press, Mac Millan, New York, 1966.

Berkes, Niyazi, **Teokrasi ve Laiklik,** Adam Yayıncılık, İstanbul, 1984.

_____, ____, **The Development of Secularism in Turkey,** Montreal, 1964.

_____, ____, **Türkiye'de Çağdaşlaşma,** Doğu-Batı Yayınları İstanbul, 1978.

Bill, J. A., **Comparative Politics: A Quest For Theory,** Columbus, Ohio, 1973.

Black, C. E., **The Dynamics of Modernization,** Harper and Row Ed., New York, 1966.

Bulaç, Ali, **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler,** İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

_____, ____, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları,** Beyan Yayınları, İstanbul, 1993.

Canatan, Kadir, **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme,** İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Çotuksöken, Betül, **Ortaçağ Yazıları,** Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.

Çubukçu, İbrahim Agah, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri,** T.T.K. Yay., Ankara, 1991.

Daver, Bülent, **Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk,** Dr. Nejat Eczacıbaşı Vakfı Yay., İstanbul, 1983.

Duby, Georges, **Ortaçağ İnsanları ve Kültürü,** Derleyen: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1990.

Dursun, Davut, **Laiklik, Siyaset ve Değişim,** İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Eco, Umberto, **Gülün Adı,** Çev. Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul, 1987.

Einstadt, S. N., **Revolution and the Transformation of Societies,** The Free Press, New York, 1978.

El Attas, M. Nakib, **İslam ve Laisizm,** Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1994.

Febvre, Lucien, **Martin Luther,** Paris, 1928.

_____, ____, **Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.

Gerth, H. H. -Mills, C. Wright, **From Max Weber: Essays in Sociology,** London, 1961.

Gibb, H.A.R.- Bowen, H., **Islamic Society and the West,** c. II, London, 1957.

Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi,** c. 7, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Hanioğlu, Şükrü, **Bir Siyasal Örgüt Olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902),** c. I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Hazard, Paul, **Batı Düşüncesinde Büyük Değişme,** Çev. Erol Güngör, Ötüken Yay., İstanbul, 1994.

Horkheimer, **Max-Adorno, W. Theodor, Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar I,** Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

Hughes, Preston, **Atatürkçülük ve Türkiye'nin Demokratikleşme Süreci,** Milliyet Yay., İstanbul, 1993.

Huntington, S.P., **Political Order in Changing Societies,** New Haven: Yale Univ. Press, 1968.

Huntington, S.P.-Jourge I. Dominguez, **Siyasal Gelişme,** Çev. Ergun Özbudun, Siyasi İlimler Derneği Yay., Ankara, 1985.

Im Hoff, Ulrich, **Avrupa'da Aydınlanma,** Çev. Şebnem Sunar, Afa Yay., İstanbul, 1995.

İnan, Afet, **Türkiye Cumhuriyet ve Türk Devrimi,** T.T.K. Yay., Ankara, 1991.

Kansu, Aykut, **1908 Devrimi,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Kural, Enver Ziya, **Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları,** Ankara, 1962.

Kardavi, Yusuf, **Tarihi Hesaplaşma İslam-Laiklik,** Çev. Osman Arpaçukuru, Denge Yayınları, İstanbul, 1994.

Kaennedy, Paul, **Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri,** Çev. Birtane Karanakçı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1991.

Kili, Suna, **Atatürk Devrimi -Bir Çağdaşlaşma Modeli,-** Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1995.

Kinross, Lord, **Atatürk Bir Milletin Yeniden Doğuşu,** Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1990.

Köker, Levent, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Koloğlu, Orhan, **İslamda Değişim,** Gür Yayınevi, İstanbul.

Landes, David, **Kapitalizmin Doğuşu,** Çev. Süleyman A. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Le Goff, Jacques, **Ortaçağda Entellektüeller,** Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1990.

Leonard, E. G., **Histoire du Protestanisme,** Paris, 1956.

Lewis, Bernard, **Modern Türkiye'nin Doğuşu,** Çev. Metin Kıratlı, T.T.K. Yay., Ankara, 1993.

MacRae, Donald, **Weber,** Çev. Nur Vergin, Afa Yay., İstanbul, 1985.

Mardin, Şerif, **Din ve İdeoloji Toplu Eserleri 2,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

_____, ____, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908,** İletişim Yayınları, İstanbul 1983.

_____, ____, **Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

_____, ____, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler 1,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Matrat, J., **Olivier Cromwell,** Paris, 1967.

Mert, Nuray, **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış,** Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994.

Mevdudi, Seyyid Ebul Alâ, **İslami Kavramlar,** Pınar Yayınları, İstanbul, 1991.

Morin, Edgar, **Avrupa'yı Düşünmek,** Çev. Şirin Tekeli, Afa Yay., İstanbul, 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, **Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi,** Çev. Şahabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Ortaylı, İlber, **Türk Siyasal Hayatı'nın Gelişimi,** Editör: A.Y. Sarıbay, E. Kalaycıoğlu, İstanbul, 1986.

Ozankaya, Özer, **Türkiye'de Laiklik,** Cem Yayınevi, İstanbul, 1993.

Parlakışık, Ahmet, **Türkiye'de Laiklik İdeolojisi,** Objektif Yay., İstanbul, 1993.

Polk, W. R.-Chambers, R. L. (Editörler), **Beginnings of Modernization in the Middle East,** Chicago Univ. Press, Chicago, 1968.

Potter, G. R., **The Renaissance (1493-1520),** Cambridge, 1957.

Robertson, H. M., **Aspects of the Rise of Economic Individualism,** Cambridge, 1935.

Rustow, Dankwart A., **A World of Nations, Problems of Political Modernization,** The Brookings Institution, Washington D.C., 1967.

Saybaşılı, Kemâli, **İktisat, Siyaset, Devlet ve Türkiye,** Bağlam Yayınları, İstanbul, 1992.

Stone, L., **The Causes of the English Revolution 1529-1642,** London, 1972.

Tanilli, Server, **Voltaire ve Aydınlanma,** Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.

_____, ____, **Yüzyılların Gerçeği ve Mirası,** c. III, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994.

Tarhanlı, İştar B., **Müslüman Toplum 'Laik' Devlet Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı,** Afa Yay., İstanbul, 1993.

Tawney, R.H., **Religion and the Rise of Capitalism,** London, 1926.

Tekeli, İlhan-İlkin, Selim, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü,** T.T.K. Yay., Ankara, 1993.

Timur, Taner, **Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946,** Doğan Kitapçılık, Ankara, 1971.

Tocqueville, Alexis, **Eski Rejim ve Devrim,** Çev. Turhan Ilgaz, Kesit Yay., İstanbul, 1995.

Trevor-Roper, H.R., **Religion, Reformation and Social Change,** London, 1961.

Tunaya, Tarık Zafer, **Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük,** Afa Yay., İstanbul, 1994.

_____, ____, **İslamcılık Akımı,** Simavi Yayınları, İstanbul, 1991.

_____, ____, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Girişimleri,** Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960.

Tunçay, Mete, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931),** Yurt Yay., Ankara, 1981.

Turner, Bryan S., **Max Weber ve İslam,** Çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara, 1991.

_____, ____, **Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam,** Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

Unat, Faik Reşit, **II. Meşrutiyet'in İlanı ve 31 Mart Hadisesi,** T.T.K. Yay., Ankara, 1991.

Weber, Max, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,** Çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985.

_____, ____, **Rationality and Modernity,** Whistler and Lash Edition, London, 1987.

_____, ____, **The Theory of Social and Economic Organization,** Der. Talcott Parsons, The Free Press of Glencoe, New York, 1964.

Williams, E.N., **Ancien Regime in Europe 1648-1789,** Penguin Books, London, 1969.

Yelken, Fethi, **Teori ve Pratikte İslam,** Ravza Yayınları, İstanbul, 1993.

Yücel, Yaşar-Sevim, Ali, **Türkiye Tarihi,** c. IV, Ankara, 1993.

Yıldız, Hakkı Dursun, **Yüz Ellinci Yılında Tanzimat,** T.T.K. Yay., Ankara, 1992.

Makaleler

Akşin, Sina, **"Tanzimat Padişahı Abdülmecit"**, Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908, Cem Yayınevi, İstanbul, 1988.

Berger, Peter, **"Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy"**, American Sociological Review, c. 28, 1963.

Cin, Halil, **"Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku ve Yargılama Usulleri"**, 150. Yılında Tanzimat, T.T.K. Yay., Ankara, 1992.

İnalcık, Halil, **"Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri"**, Belleten, XXVIII, 1964.

İzzed, Mehmed, **"Tanzimat'a Dair"**, Büyük Mecmua, Sayı 15, İstanbul, 1919.

Keyder, Çağlar, **"Osmanlı Devleti ve Dünya Ekonomik Sistemi"**, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, c. III, İletişim Yayınları, istanbul, 1985.

Kolegar, Ferdinand, **"The Concept of Rationalization and Cultural Pessimizm in Max Weber's Sociology"**, The Sociological Quarterly, c. 5, 1964.

Lobkowicz, Nicholas, **"Marx's Attitude Towards Religion"**, The Review of Politics, c. 26, London, 1964.

MacIntyre, Alasdair, **"A Mistake About Casuality in the Social Sciences"**, Peter Laslett, W., G. Runciman ed., Philosophy, Politics and Society, c. II, Oxford, 1963.

Naff, Thomas, **"Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789-1807"**, Journal of American Oriental Society, c. 83, sayı 8, 1963.

Pamuk, Şevket, **"Osmanlı Ekonomisinin Dünya Kapitalizmine Açılışı"**, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, c. III, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Perinçek, Doğu, **"Kemalizm'in Laiklik Anlayışı"**, Cumhuriyet Gazetesi Yazı Dizisi, İstanbul, 1993.

Shaw, Stanford J., **"Some Aspects of the Aims and Achivements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers"**, Beginning of Modernization in the Middle East, Editör: W.R. Polk, R.L. Chambers, Chicago University Press, Chicago, 1968.

Süruş, Abdülkerim, **Yeni Yüzyıl Gazetesi** (Aktaran: Ali Bayramoğlu), İstanbul, 1995.

Tanör, Bülent, **"Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış"**, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, c. I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Timuroğlu, Vecihi, **"İki Yüzlü Atatürkçülük"**, Cumhuriyet Gazetesi Yazı Dizisi, İstanbul, 1994.

Tunaya, Tarık Zafer, **"1876 Kanun-i Esasisi ve Türkiye'de, Anayasa Geleneği"**, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, c. I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Tunaya, Tarık Zafer, **"Osmanlı-Batı Diyaloğu"**, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, c. I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Üçok, Coşkun, **"1876 Anayasasının Kaynakları"**, Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı, 1876–1976, Türk Gazetecilik ve Matbaacılık Sanayii, Ankara, 1976.

Ülken, Hilmi Ziya, **"Laiklik", Ahmet Parlakışık, Türkiye'de Laiklik İdeolojisi,** Objektif Yay., İstanbul, 1993.

Uyar, Hakkı, **"Refah Partisi'nin Söylemi"**, Altıok Dergisi, Sayı 4, İstanbul, 1994.

Dr. GAMZE GÜNGÖRMÜŞ KONA'NIN OKUMUŞ ADAM YAYINLARI'NDAN ÇIKACAK DİĞER KİTAPLARI

1. Orta Doğu, Orta Asya ve Kesişen Yollar (Derleme)
2. Türkiye - Orta Asya İşbirliği Stratejileri ve Gelecek Senaryoları
3. Uluslararası Çatışma Alanları ve Türkiye'nin Güvenliği (Derleme)
4. ABD'nin Irak Operasyonunun Türk Basınından İki Yazar Tarafından Algılanış Biçimi

BATI'DA AYDINLANMA
DOĞU'DA BATILILAŞMA

(Bu formda belirteceğiniz görüşler yayınevimizin gelişiminde bize yardımcı olacaktır. Bu da size daha iyi ve doyurucu yayınlar hazırlarken bize yol gösterecektir.)

1. Formu Doldurma Tarihi: .....
2. Adınız, Soyadınız: .....
3. Doğum Tarihiniz: .....
4. Cinsiyetiniz □ Kadın □ Erkek
5. □ Öğrenciyim □ Çalışıyorum
   Okul/Kurum: ..... Bölüm .....
6. Ev/İş Adresiniz: .....
   .....
   .....
   Ev Tel :..... İş Tel :.....
   Ev/İş Fax :..... e-posta :.....
7. Daha önce böyle bir form doldurdunuz mu?
   □ Evet □ Hayır
8. Bu kitabı okumaktaki tercih sebebiniz?
   .....
   .....
   .....
9. Bu kitapla ilgi düşünceleriniz nelerdir?
   .....
   .....

10. Okumuş Adam Yayınları'ndan çıkan başka hangi kitapları okudunuz?
    - ..... • .....
    - ..... • .....
11. Yayınlarımızın içerikleriyle ilgili düşünceleriniz nelerdir?
    .....
    .....
12. Yayınevi olarak bize önerileriniz?
    .....
    .....
13. Yayınlarımız arasında görmeyi istediğiniz konular veya eserler varsa, lütfen belirtiniz.
    .....
    .....
14. Diğer yayınlarımızla ilgili bilgi edinmek ister misiniz?
    □ Fiyat listesi istiyorum
15. Okumuş Adam Yayınları ile haberleşmek için e-posta listemize üye olmak istiyorsanız e-posta adresinizi lütfen yazınız:
    .....

Formumuzu doldurduğunuz için teşekkür ederiz.

Bize ulaşmak için bu formu, lütfen aşağıdaki adrese postalayınız.

OKUMUŞ ADAM YAYINLARI
Çatalçeşme Sok. No: 48 Bateş Han 34410 Cağaloğlu/İST
Tel & Fax: 0 212 520 60 20 - 513 33 48 - 528 17 78
e-mail: Okumusadam@mynet.com
www.okumusadam.com

Dr. Gamze Güngörmüş Kona

Batı'da Aydınlanma
Doğu'da Batılılaşma

Bilindiği gibi, 16. yüzyılda dinde reformasyon hareketinin oluşumuna ivme kazandıranlar; hoşnutsuz burjuvazi, toplumsal düzenden tatmin olmayan köylüler, feodal düzenin ayrıcalıklarından rahatsız olanlar ve kilise kurumunun haksız sömürüsüydü. Osmanlı ve Türk toplumlarında ise burjuvalar yoktu. Köylü mevcut düzenden rahatsızlık duymuyordu, ayrıcalıklarından dolayı ezilen tabaka da bulunmuyordu. Din ise her zaman güç verici bir unsurdu. Osmanlı, Batı karşısında duyduğu eziklikten dolayı reform sürecine girmişti. Türk Devrimi'nin gerçekleştirilme amacı; Osmanlı'dan kalan siyasal ve sosyal yapıyı değiştirmekti. Osmanlı-Türk toplumlarında batıda olduğu gibi mevcut düzenden tedirgin toplumsal sınıflar bulunsaydı, özellikle de ekonomik çıkarlar ve bu çıkarların fayda sağlayıcı kullanımlarından sonra oluşacak rekabet ortamı yaratılabilseydi kanımca reform süreci çok daha hızlı ve benimsenerek ilerleyebilirdi.

ISBN 975-8513-67-2
9 799758 513672

www.okumusadam.com
e-mail: okumusadam@mynet.com